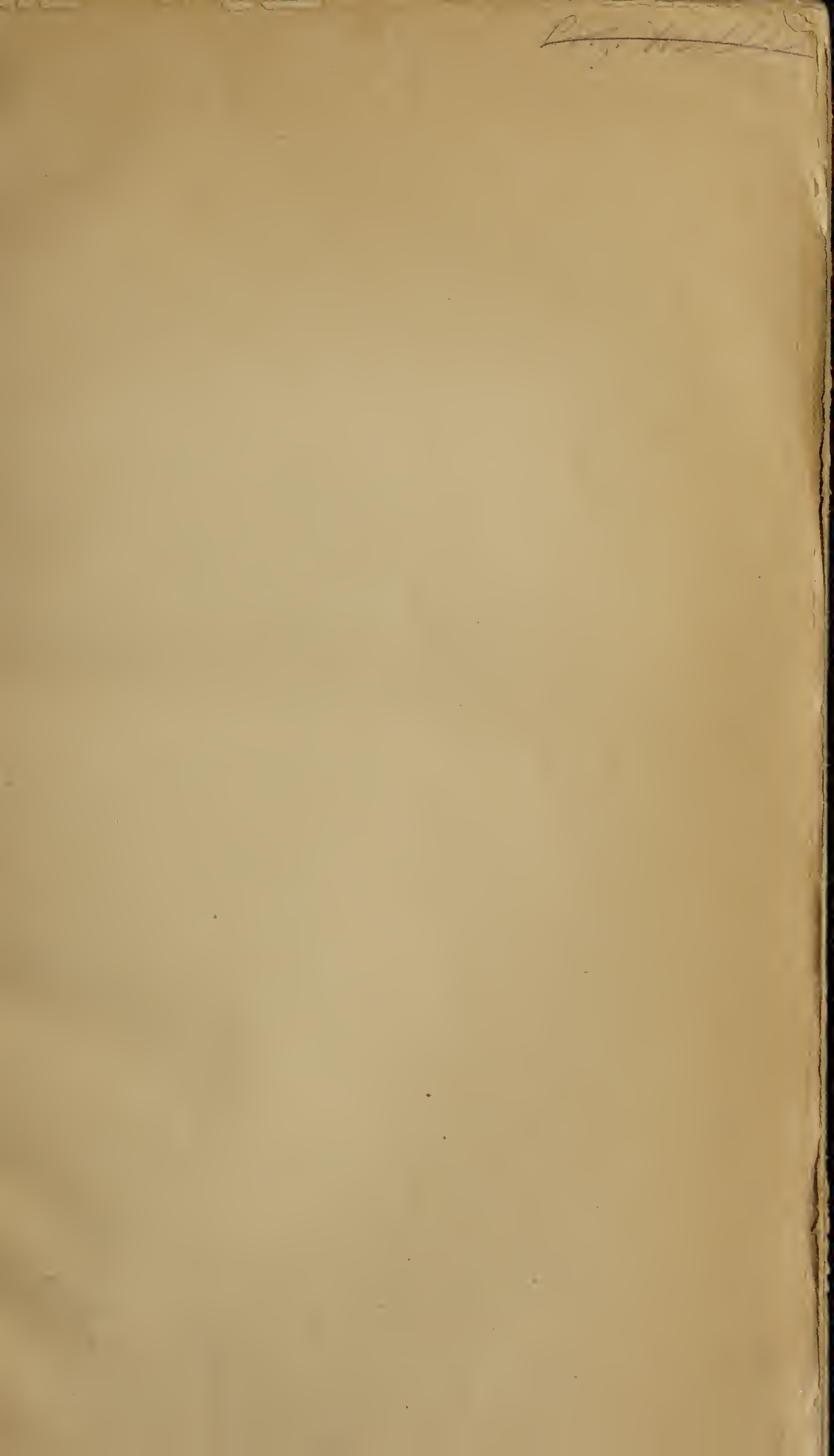
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'ODYSSÉE DE LA CONSCIENCE DANS LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE SCHELLING

PAR

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH
Ancien Élève de l'École Normale Supérieure
Agrégé de Philosophie
Docteur ès Lettres

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
PARIS



L'ODYSSÉE DE LA CONSCIENCE
DANS LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE
DE SCHELLING

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

DU MÊME AUTEUR

Bergson, 1 vol. in-8° de la collection *Les grands philosophes*, 1931.

La mauvaise conscience, 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 1933.

L'ODYSSÉE DE LA CONSCIENCE
DANS
LA DERNIÈRE PHILOSOPHIE DE SCHELLING

PAR

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Ancien élève de l'École normale supérieure
Docteur ès lettres, Agrégé de philosophie

« Ainsi tout n'est que Dionysos. »
Philosophie de la Révélation,
21e leçon (XIII, p. 463).

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1933

AVANT-PROPOS

Nous devons au lecteur une très brève explication sur le titre de cet ouvrage. L'expression « odyssée de la conscience » est une expression romantique, dont Schelling se sert souvent. Nous ne l'avons pas inventée. En parlant de la « dernière philosophie » de Schelling nous nous dispensons de préciser si Schelling a eu trois ou quatre « manières ». La date de 1809, qui est celle des *Recherches sur la liberté*, est évidemment la date la plus frappante dans l'évolution de Schelling, bien que l'idée de l'histoire apparaisse dès 1804 dans l'écrit *Philosophie et Religion*. Toutefois dans ces deux écrits, et encore dans les *Ages du monde* de 1815, il ne s'agit guère que de l'histoire de l'Absolu, qui s'arrête à la création. C'est dans les leçons sur la mythologie, à partir de 1815, que l'histoire de la conscience humaine commence à se déployer.

Une nouvelle édition des œuvres complètes de Schelling par Manfred Schröter est en cours de publication (Munich 1927-1928) ; jusqu'ici six volumes seulement ont paru. Pour ne pas compliquer inu-

tilement les références, nous ne renvoyons donc qu'à la vieille édition en quatorze volumes (Stuttgart et Augsburg 1856-1858) ; cette édition se divise, comme on sait, en deux parties, les 4 derniers volumes comprenant les cours sur la mythologie et la révélation (cependant le tome X comprend aussi des écrits posthumes datant de l'époque de la « philosophie positive »). Pour plus de simplicité nous n'adoptons dans les renvois qu'une seule numérotation, de I à XIV. Par exemple : XI = deuxième partie, tome I ; XII = II, 2, etc... Les trois volumes de lettres rassemblées par G. L. Plitt dans le recueil *Aus Schellings Leben in Briefen* (Leipzig 1869-1870) seront désignés respectivement par les indices XV^1, XV^2, XV^3.

Je tiens ici à exprimer ma gratitude à M. Léon Sautreaux, professeur honoraire de philosophie au lycée de Grenoble, auteur d'une traduction inédite des œuvres complètes de Schelling dont j'ai pu, à maintes reprises, apprécier l'exactitude et la fidélité. On ne saurait trop déplorer qu'un travail aussi précieux n'ait pas encore vu le jour.

INTRODUCTION

Il faut que l'Identité soit le fond de l'être, et l'être nous offre le spectacle de la diversité la plus choquante. Il faut que l'objet et le sujet ne fassent qu'un, que le moi ne soit pas autre chose que la nature ; et il nous faut subir ce scandale d'une matière qui n'est que matérielle, d'un esprit qui ne veut rien savoir du monde extérieur ; là où nous attendions l'unité, nous devons accepter toutes les absurdités, toutes les incohérences du dualisme. Cette constatation, délogeant cette exigence, nous rend très claire l'évolution à première vue si déconcertante de la pensée de Schelling. Après avoir reconnu qu'au lieu de volatiliser, comme Fichte, la nature, il est préférable de retrouver son « en-dedans », je veux dire son âme propre qui est sœur, mais non point fille de la nôtre, Schelling mesure un jour avec frayeur la marge irréductible, la dénivellation qui sépare l'absolu originel et ce succédané d'absolu que la Naturphilosophie a découvert. La matière assurément n'est pas si matérielle que cela : mais pourquoi faut-il des philosophes pour le découvrir ? et qu'est-ce qui rend possible le mécanisme ? et pourquoi tant d'hommes s'y trompent-ils, et pourquoi la réussite des physiques sans âme ? pourquoi, sinon parce qu'il y a malgré tout quelque chose de détraqué dans la synthèse originale ? Cette âme après tout, elle se cache dans la nature alors qu'elle occupe toute la scène dans le sujet. La Philo-

sophie de l'Identité est faite pour combler le vide béant entre la synthèse originale et les synthèses boiteuses ; elle multiplie les approximations, les transitions et les nuances ; l'esprit du philosophe se fait, dans cette tâche, aussi souple, aussi insinuant, aussi divers que la nature, et nous découvrons que si la synthèse paraît souvent mutilée ou raréfiée dans le désordre des choses, c'est au fond son équilibre seul qui fléchit : la synthèse est toujours synthèse quoique la proportion de ses éléments ait changé. Voilà, en effet, une consolation, mais non point une explication. La Philosophie de l'Identité nous décrit les déformations innombrables de la synthèse, et elle précise même pour nous rassurer : déformation n'est pas diminution ; mais elle ne nous dit pas pourquoi la synthèse se déforme. Et elle ne pouvait nous le dire. Si vous prétendez combler les vides, non plus seulement au dehors, en multipliant les transitions, mais au dedans, en expliquant l'intention même de se déformer ou, si j'ose dire, l'acceptation de la première inégalité, — alors vous ne pourrez plus vous arrêter : discutant du principe même de l'altérité, vous devrez, bon gré mal gré, ouvrir la porte à toutes les différences réelles ; expliquer, et cette fois pour de bon, l'histoire, et les guerres, et les révolutions, et les initiatives les plus choquantes de la volonté humaine. On ne fait pas à la liberté sa part, une fois qu'elle est lâchée dans le monde ! C'est ce qui est arrivé à Schelling aux alentours de 1804. Et puis il lui faudra bientôt, non plus un devenir, mais deux pour expliquer effectivement toutes les choses qui sont arrivées, je veux dire pour en donner une version positive, et non plus simplement théorique ou platonique. Le voilà devenu historien, archéologue, mythographe ! Plus tard, jugeant rétrospectivement le système de l'Identité, Schelling lui-même le considérera

comme une « philosophie négative » à laquelle manquait, comme il dit, une explication du « dass », c'est-à-dire de la décision soudaine, irrationnelle, dramatique par laquelle l'Absolu « s'incline ».

Et voilà comment Schelling, qui aurait pu simplement s'offrir en spectacle les « différences », a préféré les voir naître et en surprendre la croissance. Deux processus ne seront pas de trop pour cela : l'un, purement intra-divin ou théogonique, qui dépose sur son trajet la nature d'abord et la conscience ensuite ; l'autre, déclenché par la conscience, qui explique tous les caprices de l'histoire proprement dite. L'histoire religieuse de l'homme joue elle-même le rôle du « dass » par rapport au processus créateur : c'est la philosophie positive de l'Homme !

L'univers n'est pas un système ; mais une histoire. Voilà pourquoi il existe une philosophie de la Mythologie et de la Révélation. Le philosophe n'aurait rien à dire sur l'histoire religieuse de la conscience si l'exploration du devenir humain n'impliquait la découverte d'un devenir plus profond au centre même de l'Absolu ; l'histoire de l'erreur païenne n'aurait aucun intérêt si nous ne savions qu'elle reproduit dans le monde une grande aventure métaphysique ; en sorte que l'évolution humaine fait toujours pendant à l'évolution divine, et que les deux perspectives sont inséparables. L'historicité a, si l'on peut dire envahi la doctrine de Schelling par trois portes différentes : elle s'est installée au cœur de l'Absolu, elle a bouleversé la conscience finie, elle s'est insinuée enfin entre l'Absolu et le fini. 1° A partir de 1809 Schelling raconte sa théologie plus qu'il ne l'expose ; mais il n'a pas attendu de lire les théosophes pour affirmer l'historicité de Dieu. Dès 1800, il écrit : Dieu n'est jamais, Dieu se révèle perpétuellement et l'histoire est vraiment

une preuve de l'existence de Dieu (1) ; l'absolu est devenir inconditionné, passage continué de l'infini au fini. Il est vrai que la part de l'aléa est nulle dans cette histoire ; c'est un devenir sans aventures ni succession véritable et, si nous en doutions, l'écrit de *Philosophie et Religion*, pourtant si attentif à la destinée religieuse de l'univers, serait là pour nous rassurer. Néanmoins l'idée d'un dynamisme de l'Absolu occupe de plus en plus l'esprit de Schelling. Böhme lui fera même dire, dans les années de Munich : « Dieu n'est pas un système mais une vie (2). » Et plus tard Schelling renchérit : Dieu n'est pas manifeste, il se manifeste, Dieu n'est pas réel il se réalise (3) ; comme disent les conférences d'Erlangen (4), il faut renoncer à Dieu, — au Dieu tout fait des dogmatiques — si l'on veut conserver la divinité ; 2° L'« incarnation » de l'Absolu n'est pas une fonction naturelle de l'Absolu ; de plus en plus Schelling regarde l' « Einbildung » comme un *événement ;* cette idée se fait jour, comme on sait, dès 1804, dans l'écrit *Philosophie et Religion*. Entre l'infini et le fini, il y a une cassure, un accident immémorial, quelque chose de contingent qui inaugure l'histoire de la conscience ; 3° Et en effet du moment que la conscience finie — la conscience « coupable » — naît d'une catastrophe, il est certain que la conscience aura une *destinée*. Ce qui naît dramatique-

(1) *System des transzendentalen Idealismus* (III, p. 603). Cf. l'écrit contre Jacobi, VIII, p. 72 ; et *System der gesammten Philosophie*, VI, p. 568.

(2) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (VII, p. 399). Cf. X, p. 255, 276 ; XIV, p. 202 ; VII, p. 403.

(3) *Weltalter* (VIII, p. 308). Dans son écrit fichtéen *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), Schelling qui aime les calembours philologiques, affirmait que l'Absolu (Unbedingtes) transcende l'idée de chose (Ding) ; conditionné = « réifié », substantiel. M. Bergson dit (*Evolution créatrice*, p. 270, 323) : L'Absolu n'est rien de tout fait ; l'Absolu est action, vie, durée. Cf. VIII, p. 432.

(4) IX, p. 217.

ment vivra et mourra dramatiquement. L'Idéalisme transcendantal, quoi que Schelling ait pu dire par la suite (1), n'avait connu rien de tel. Sans doute, on nous parlait alors d'une « histoire de la conscience », on nous présentait l'Histoire comme la révélation progressive de l'Absolu (2), la réalisation graduelle d'une idée (3). Mais autant il est clair que l'histoire des religions, dans la Philosophie de la Mythologie, doit nous offrir cette « révélation de l'Absolu », puisqu'elle fait pendant à la théogonie, puisqu'elle n'est qu'une théogonie étirée, disloquée, déformée à l'échelle humaine, — autant cette formule écrite en 1800, paraît prématurée et métaphorique ; il n'y a pas encore de théogonie, — ni temps divin, ni temps humain. Le système de l'Identité, à vrai dire, donne une grande place au dynamisme de l'intuition dont il suit les oscillations à travers la nature et l'esprit : mais c'est un progrès purement idéal, sans chronologie et sans succession réelles. Ce n'est pas *une chose qui est arrivée.*

La durée de Dieu et la durée de la conscience sont donc solidaires. Il y a une « économie » divine (οἰκονομία) (4), un ordre de succession véritable que le dogmatisme ne méprise pas impunément. Quiconque se détourne de l'Economie de Dieu errera sans jamais trouver le réel parmi les abstractions d'une théologie fanatique, ἄκρατος θεολογία, comme l'appelle saint Basile.

(1) Leçons de Munich *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (X, p. 93-95). Cf. le texte inédit cité par Plitt dans *Aus Schellings Leben in Schriften,* XV[1], p. 160-164.

(2) III, p. 603, et VI, p. 57.

(3) *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums,* 7e leçon, V, p. 280.

(4) *Philosophie der Offenbarung,* 31e, 32e, 33e, 34e, 35e, 37e leçons (XIV, p. 72, 177, 178 : les Pères disent que l'Esprit saint a opéré οἰκονομικῶς ; p. 209 : il y a une succession, une « économie divine » dans la condition des morts ; p. 234, 237, 247, 250, 261, 274, 333).

on veut rencontrer sur sa route les choses effectives, on ne peut plus éluder l'Economie divine, c'est-à-dire la germination de l'existence. C'est ce que nous savons très bien aujourd'hui grâce au christianisme qui le premier a compris, suivant la *Méthode des Etudes universitaires* (1), la nature historique de l'Absolu : l'histoire est le mystère divulgué de Dieu, le symbole même du divin. Mais surtout l'objet des *Weltalter* n'est-il pas justement de raconter les épisodes successifs de ce drame que la théologie intellectualiste confond dans une éternité indivise (2) ? Le titre quasi néoplatonicien, de cet écrit en indique déjà suffisamment la forme ; c'est un récit qui expose successivement les divers *aeons* ou âges de l'Etre — car le monde croît et vieillit comme un organisme. L'évolution, nous le verrons, implique un élément irrationnel qui n'est jamais entièrement surmonté. Or, des choses irrationnelles, il y a narration et non système. Platon ne revient-il pas à l'ingénuité du mythe et de l'histoire toutes les fois que la dialectique cesse de mordre sur les problèmes ? L' « ignorance » socratique n'est-elle pas la conscience que certaines questions comportent des réponses historiques et non pas rationnelles ? Le mythe est la langue du devenir comme la dialectique est la langue des choses immuables. La science n'est pas un enchaînement de concepts vides, une succession descendante de propositions ; elle exprime le devenir d'une essence vivante, d'un « Urlebendiges » qui évolue spontanément, sinon capricieusement (3). Ce devenir apparaît dès l'abord

(1) Cf. toute la 8e leçon, intitulée *Über die historische Konstruktion des Christentums* (1803).

(2) Voir le début des leçons de Stuttgart (1801), VII, p. 421, 424. Sur l'opposition d'une vision historique et d'une vision rationnelle de l'univers, cf. E. Bréhier, *la Philosophie de Plotin*, p. 5-6.

(3) Pour ce dynamisme cf. *Weltalter*, init. (VIII, p. 201, 208). Pas

comme un progrès vers la certitude déployée ; nous expérimentons en nous-mêmes immédiatement la maturation d'une pluralité qui s'épanouit peu à peu. Avant de retrouver ce devenir dans la vie de Dieu, puis dans l'histoire religieuse de la conscience humaine, nous devons en préciser la physionomie et le rythme intérieur.

de science sans mouvement : *Philosophie der Offenbarung*, 6e leçon ; cf. 4e leçon (XIII, p. 67, 114). Voy. encore IX, p. 215-216, 234, 243 ; VII, p. 198 ; et le langage tout bergsonien de XI, p. 243.

CHAPITRE PREMIER

DU DEVENIR

« Le temps fut toujours la mauvaise conscience de la métaphysique vide. » *Philosophie de la Révélation,* 28e leçon (XIV, p. 108).

Le temps dont il va être ici question n'est nullement la durée individuelle du psychologue. S'il s'agit du devenir théogonique qui aboutit à la conscience humaine, il est trop clair qu'il n'affecte qu'une réalité divine — puisque la conscience n'existe pas encore. Quant à l'histoire qui commence avec la création, elle a sans doute la conscience pour héroïne — mais cette conscience n'est pas la mienne, ni la vôtre : elle est elle-même l'objet d'une expérience métaphysique. Qu'est-ce donc que ce temps métaphysique qui traduit, à l'intérieur de la méthode spéculative une exigence des choses elles-mêmes ?

I. — Continuité du devenir

Temps veut dire en premier lieu préformation et immanence. Toute chose mûrit à travers des moments successifs dont chacun revit dans le suivant. L'enfance, dit Herder, est une joyeuse promesse de maturité, et à chaque instant on peut dire que nous sortons de

l'enfance, quel que soit notre âge. Pour parler le langage de Leibniz, la fleur n'est pas seulement dans le bouton comme la statue complète est dans le marbre brut : c'est une anticipation plus intime et plus vivante encore. L'âme de l'enfant ne ressemble donc pas, ainsi qu'on l'a dit, à une table rase ; c'est plutôt une miniature du caractère à venir, mais une miniature à laquelle rien ne manque pas un trait, pas une tendance (1). Le temps de Schelling est, lui aussi, le temps du biologiste, la croissance organique dont chaque étape implique par avance toutes les étapes postérieures. Le propre du germe est de contenir, sous forme potentielle ou enveloppée, tout ce que le développement actualisera ; la vie est donc, en quelque sorte, actualisation continuée, puisque chacun de ses moments renouvelle ce miracle du passage à l'acte. La Philosophie de la Mythologie ne dira pas autre chose (2) : le premier moment de l'existence divine annonce déjà le deuxième, mais tacitement ; et le deuxième enferme encore le premier, mais en latence. De même (3) chaque degré (« Stufe ») dans la hiérarchie des vivants est plein de réminiscences et d'allusions aux moments antérieurs ; le présent, amputé du passé et du futur, ne s'exprime que suspensivement. Aucun événement ne disparaît sans laisser de traces et sans modifier le tout. De cette implication réciproque est faite justement la continuité du devenir ou, comme dit Schelling, du processus. C'étaient là à l'époque romanti-

(1) Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778), II, 3. Cf. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), IV : « ... Siehest du jenen wachsenden Baum, jenen emporstrebenden Menschen ? er muss durch verschiedne Lebensalter hindurch, alle offenbar im Fortgange ! ein Streben aufeinander in Kontinuität ! »

(2) 3e leçon (XII, p. 50). Cf. au tome VIII, le *Discours sur les divinités de Samothrace*, passim ; et XI, p. 198, 499 ; X, p. 113, 383.

(3) X, p. 111. Cf. XIII, p. 131 ; XI, p. 234.

que des idées assez courantes, dont il ne serait pas difficile de trouver l'origine dans la spéculation herderienne (1) et où le traditionalisme d'un Baader, d'un Molitor, d'un Frédéric Schlegel cherchait comme la justification d'une philosophie de l'histoire organiciste. Molitor, par exemple (2), attache une grande importance à cette idée qu'un patrimoine héréditaire circule à travers les générations, dont la transmission assure la perpétuité de la culture. Il y a donc dans la ὁδός divine quelque chose de substantiel qui ne disparaît pas, mais survit au contraire aux catastrophes variées de la théogonie.

De cette immanence suit également le caractère prophétique du devenir (3). Pas de science sans divination. Immanence signifie conservation quand on se place au point de vue du passé ; au point de vue du futur, immanence = promesse et prophétie. On sait quel rôle démesuré la théorie du prophétisme a joué non seulement dans la philosophie judaïsante du catholique Molitor, mais chez des poètes comme Novalis, chez des « Naturphilosophen » comme G. H. Schubert, à qui la découverte de la télépathie, du somnambulisme et du sommeil magnétique inspire toutes sortes d'analogies bizarres (4). En France, même nos théocrates, en particulier Joseph de Maistre, élèvent le don de clair-

(1) Cf. par exemple l'*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, XV, 4, 1° : « Die Allmacht selbst kann es nicht ändern, dass Folge nicht Folge sei... », etc.

(2) C'est ici plutôt Molitor qui a subi l'influence de Schelling. Sa *Philosophie der Geschichte* commence à paraître en 1827. Les *Weltalter*, le *Discours sur les divinités de Samothrace* et les premières leçons de l'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie* datent de 1815 environ.

(3) IX, p. 228.

(4) Voir en particulier G. H. von Schubert, *Symbolik des Traums* 1815. Il est souvent question du sommeil magnétique dans les *Weltalter*.

voyance à la hauteur d'une loi historique, qu'ils appliquent surtout à la divination des événements de leur temps. Mais pour Joseph de Maistre les oracles expriment simplement la victoire des inspirés sur le temps ; « l'homme est assujetti au temps, et néanmoins il est par nature étranger au temps... ; l'homme en essayant, à toutes les époques et dans tous les lieux, de pénétrer dans l'avenir, déclare qu'il n'est pas fait pour le temps ; car le temps est *quelque chose de forcé qui ne demande qu'à finir* ». Préoccupé par l'attente d'un ordre nouveau, il regarde le prophétisme comme une fuite surnaturelle dans l'éternité (1). Dans l'évolutionnisme de Schelling au contraire, anticipation n'exclut pas nouveauté. Se développer veut dire aller du moins au plus, de l'étroit au large ; il y a dans le germe de quoi expliquer tout l'organisme futur, mais Demain n'en représente pas moins un progrès et une conquête sur Aujourd'hui. Le commencement n'est clair qu'à la fin, l'antécédent ne se révèle que dans le conséquent, la cause que dans l'effet, l'enfant que dans l'adulte, la semence que dans la plante en fleurs (2), et cependant la semence est le gage et la promesse des fruits. La nature elle-même est

(1) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 11[e] entretien : « Le matérialisme qui souille la philosophie de notre siècle, l'empêche de voir que la doctrine des esprits, et en particulier celle de l'esprit prophétique, est tout à fait plausible en elle-même, et de plus la mieux soutenue par la tradition la plus universelle et la plus imposante qui fût jamais. » Un peu plus loin : « ... Jamais il n'y eut dans le monde de grands événements qui n'aient été prédits de quelque manière. » Sur l'avènement de l'éternité, cf. les notes du 11[e] entretien. Pour Ballanche au contraire, le prophétisme n'enchaîne pas toujours la liberté de la volonté. Le futur garde donc sa valeur de futur. Cf. *La Ville des expiations* (Ed. A. Rastoul, Paris, 1926, Bibliothèque romantique), p. 116. *Ibid.*, p. 82, 90 : « Je n'entre pas même dans l'avenir, je reste dans le présent. Je ne suis pas prophète, je suis voyant. » Voy. Lamennais, *De l'Indifférence en matière de religion*, IV[e] part. chap. XIII.

(2) Voir les textes déjà cités : XII, p. 280, 625, 645 ; XIII, p. 482 ; XIV, p. 250.

visionnaire (1), ou, comme disent Saint-Martin et von Schubert, somnambule ; sa finalité ne fait qu'exprimer le pressentiment d'un futur qui se réalisera bien plus tard et que devine l'instinct des animaux. Il y a aussi, en ce sens, une téléologie des représentations religieuses : c'est là, comme dit Ballanche, un phénomène d'« électricité toute morale », de « magnétisme intellectuel ». Le prophétisme hébraïque, par exemple, n'est que l'exaltation d'un pouvoir toujours vigilant et capable d'inspirer aux enthousiastes, lorsqu'une crise surnaturelle se prépare, le don de lire dans le futur. L'Histoire elle-même est un long enchaînement de prophéties. L'Ancien Testament prophétise le Nouveau. Dans l'Ancien Testament le Père prophétise le Fils, et dans le Nouveau le Fils prophétise l'Esprit saint, car chaque puissance devient pour ainsi dire le héros et l'ange (ὑποφήτης) de son héritière. Le Judaïsme tout entier n'est que le véhicule d'un avenir qu'il a pour fonction d'annoncer (2). C'est l'esprit d'Elie (3). On ne comprend rien à l'histoire si l'on ne s'en représente pas les époques successives penchées les unes sur les autres, attentives au futur lointain qui les fascine ; et de même on ne comprend rien à l'Ancienne Alliance si on ne se la représente perpétuellement absorbée dans l'incubation de la Nouvelle ; c'est ce que fait la « théologie typique », qui nous montre les sacrifices juifs tendus en quelque sorte vers l'Evangile (4).

(1) *Weltalter*, VIII, p. 290. Cf. Saint-Martin, *De l'esprit des choses* (1801). Cet écrit du « philosophe inconnu » a été traduit en allemand en 1811 par von Schubert. Voir le recueil *Romantische Naturphilosophie* (Iéna, 1926), p. 155.

(2) *Philosophie des Offenbarung*, 27e, 29e leçons (notamment XIV, p. 128-129 ; p. 150).

(3) *Ibid.*, 36e leçon (XIV, p. 103).

(4) *Ibid.*, 25e, 27e, 29e leçons. C'est le sujet du *Christus im Alten Testament*, de Johann Arnold Kanne (1818).

Cette divination magique de l'avenir circule à travers tout le paganisme. Dionysos et Zeus vivent et agissent dans la conscience grecque bien avant d'être explicitement nommés. On donne un nom à Dionysos à la fin du processus, mais le dieu innommé luttait depuis longtemps pour le triomphe de l'Olympe spirituel qui témoignera rétrospectivement, de ses combats antérieurs contre le principe aveugle. Pareillement les Titans, Cyclopes, Géants expriment les pressentiments de la conscience grecque que le futur spirituel a effleurée (1). L'imminence de la bonne nouvelle aiguisera ces pressentiments ; tel est le sens des Mystères, qui représentent à l'intérieur de l'Hellénisme le même principe que les prophètes à l'intérieur du judaïsme. Le nom même d'Eleusis n'exprime-t-il pas la venue, l' « avent » du Dieu spirituel (2) ? Les Mystères sont pleins de secrètes espérances, tout y converge vers l'enfant Iacchos, le Dionysos puîné, le Dieu futur promis aux initiés. Le même pressentiment tourmente toutes les religions : comme Janus est la porte ouverte sur le futur de Jupiter (3), ainsi l'Anubis égyptien pressent Horos, le dieu spirituel (4). Le beau *Discours sur les divinités de Samothrace* décrit la chaîne des « Cabires » comme un devenir concret perpétuellement orienté vers l'avenir ; dans Hermès-Kasmilos, le messager des dieux futurs, se concentre l' « Augurium Dei » (5). Mieux encore : la mythologie

(1) *Philosophie der Mythologie*, 27e leçon (XII, p. 619).

(2) *Philosophie der Offenbarung* (XIII, p. 519). Cf. *Philosophie der Mythologie*, 27e leçon (XII, p. 635). Sur le dieu Iacchos cf. l'appendice à la *Philosophie der Mythologie*, sur une peinture murale de Pompéi (XII, p. 675-685).

(3) *Philosophie der Mythologie*, 26e leçon (XII, p. 614). Dans la 17e leçon de l'*Einleitung* (XI, p. 391). Schelling place le « *Seynkönnendes* » initial « à la porte de l'Etre ». Cf. XII, p. 565.

(4) *Philosophie der Mythologie*, 17e leçon (XII, p. 378).

(5) VIII, p. 414 (*Ueber die Gottheiten von Samothrake*, note 112).

tout entière prophétise sa propre ruine (1) ; c'est le grand secret de la conscience païenne ; le monde antique grandit dans l'attente et l'appréhension du Messie qui le glorifiera en bannissant les religions polythéistes. De là cette mélancolie profonde qui traverse l'hellénisme, et qui s'exprime aussi bien dans le pessimisme voilé d'un Marc-Aurèle (2) que dans la noble amertume de l'art grec. Les dieux de l'Olympe devinent leur propre crépuscule (3) :

... Omnes pariter deos
Perdet mors aliqua et chaos,

prophétise un chœur devant le bûcher de Héraclès, et la conscience mythologique pressent la caducité de ces dieux qu'elle adore ; Ouranos et Kronos prévoient leur propre déclin ; Prométhée enchaîné annonce au chœur des Océanides la chute finale de Zeus. Le Paganisme tout entier prophétise la Révélation comme l'Ancienne Alliance est un gage de la Nouvelle (4). C'est que la dernière étape du processus (A^3 dans la nomenclature de Schelling) attire toutes celles qui la précèdent ; son appel retentit dès le principe des choses (5). De là

(1) *Einleitung,* 11e leçon (XI, p. 256) ; *Philosophie der Mythologie,* 15e leçon (XII, p. 346-347) ; *Philosophie der Offenbarung,* 22e leçon sub finem et 23e leçon init. (XIII, p. 509-510 et 511-512) ; *Darstellung des Philosophischen Empirismus* (X, p. 268).

(2) *Einleitung,* 23e leçon (XI, p. 545).

(3) *Philosophie der Mythologie,* 26e leçon sub finem (XII, p. 614). Cette idée vise sans doute indirectement le paganisme olympien de Goethe. Cf. une belle page de la *Philosophie de l'Inconscient* (tome II, p. 436 de la traduction française) où von Hartmann interprète également le « pessimisme » grec, comme une anticipation, un pressentiment. Voy. XIII, p. 529. Hegel au contraire oppose sans nuances la « sérénité grecque » et la « douleur chrétienne ». (J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* Paris, 1929.)

(4) XII, p. 346.

(5) XIV, p. 82-86 ; XII, p. 603.

l'intime collaboration des moments successifs ; ils ne se tolèrent pas seulement les uns les autres, comme les compossibles de Leibniz : c'est une véritable complicité ; ils sont littéralement faits l'un pour l'autre ; tels les « dii consentes » des Etrusques ou les divinités cabires, ils s'exigent réciproquement, ils s'arrangent pour occuper le trône tour à tour. Chaque fois qu'une puissance a fini son œuvre, une autre se présente pour lui succéder (1).

Le prophétisme est fondé dans la nature divine. Comment le futur ne solliciterait-il pas le mouvement de l'histoire, lui qui attire la vie même de Dieu ? « Ce qui sera, » dit Schelling (2) — voilà le concept κατ' ἐξοχήν. Dieu, l'essence, le pouvant-être est *Celui qui sera.* Dieu n'est pas une substance stationnaire, il vit et devient. C'est ce qu'on reconnaît déjà au nom du Jéhova mosaïque, qui désigne un futur (3). Vers cette grande promesse de l'avenir les patriarches eux-mêmes ont le regard tourné... Le monothéisme s'impose ainsi aux Hébreux comme une exigence, comme une dure loi. Le Seigneur n'est pas : il apparaît ; il faut donc l'appeler. Israël doit être perpétuellement exhorté à aimer son Jéhova, à le retenir de toute son âme. Mais l'avenir est lointain et l'attente sera longue. Le prophétisme représente ainsi à l'intérieur du devenir quelque chose d'analogue à ce que Carl Gustav Carus appelle, dans sa *Psyché*, le « principe prométhéen ». Il donne un sens profond aux

(1) *Philosophie der Offenbarung.* 27e leçon (XIV, p. 85-86). Cf. p. 71, sur les royautés successives des trois personnes de la Trinité.

(2) *Philosophie der Offenbarung,* 10e leçon (XIII, p. 216) : « Das, was seyn wird ist also der Begriff *par excellence* » (en français dans le texte). Cf. p. 205, 255.

(3) *Einleitung,* 7e leçon (XI, p. 165 et 171) ; *Philosophie der Mythologie,* 2e leçon (XII, p. 32-33) ; *Philosophie der Offenbarung,* 13e leçon (XIII, p. 270). Cf. XIV, p. 72 et surtout le beau début de la 8e leçon de l'*Einleitung* (XI, p. 176-177). Voir encore XIV, p. 111 ; X, p. 315.

péripéties variées de l'histoire théogonique. C'est une espèce de symbolisme et l'on ne saurait s'étonner que les Romantiques lui aient fait la place si grande dans leurs rèveries ; le prophétisme est, si je puis dire, la symbolique de la durée ; il repose, comme toute symbolique, sur une ambiguïté : mais ici le sens exotérique est l'événement présent, le sens ésotérique est l'événement futur dont quelques initiés savent discerner la promesse sous les allégories de l'histoire. Et ainsi le prophétisme, ou le messianisme, qui en est une variété, restitue au devenir de la conscience la dimension de la profondeur.

Cette conception du développement fait songer à des philosophies récentes, et l'analogie avec le bergsonisme va bien au delà de tout ce qu'on peut attendre. La conscience religieuse enregistre tous les instants du drame théogonique — car Schelling ne sépare pas la perspective subjective et la perspective objective. Cependant M. Bergson soucieux avant tout d'exprimer la continuité du devenir expérimenté, insiste beaucoup plus que Schelling sur la survivance du passé ; il s'ingénie à expliquer la collaboration intime du passé et du présent, et montre comment là même où il ne s'incarne pas pour enrichir l'action présente, le passé agit encore dans l'inconscient de la personne, dont il compose la température spirituelle et le caractère. C'est que M. Bergson, nominaliste et psychologue, n'a que faire d'un passé qui n'entrerait d'aucune manière dans l'expérience actuelle, d'un inconscient qui créerait le vide dans la plénitude de la vie réellement vécue. Mais Schelling, qui est d'abord un métaphysicien, porte toute son attention sur la production positive de l'Etre, sur l'actualisation du Possible. Cette création rend nécessaire, à un moment donné, un événement décisif, un coup de théâtre — le « fiat » qui extrait quelque chose de rien.

Ce fiat est une *négation*. Schelling s'évertue à nous en faire saisir l'importance pour toutes sortes de formules brillantes et profondes ; et c'est en effet une idée si centrale dans sa spéculation qu'elle devra nous arrêter longuement.

II. — Les révolutions du temps

L'histoire de la conscience n'est pas une histoire pacifique. Il n'y a pas de vie sans batailles et sans angoisse, et tout mouvement, tout progrès, sont faits de victoires perpétuellement renouvelées (1). Même l'histoire de la philosophie (2) nous offre le spectacle d'une guerrre civile des systèmes, d'une « asystasie » ininterrompue. Avancer c'est toujours nier quelque chose qu'on laisse derrière soi et la puissance de l'action est faite de ces reniements multipliés qui nous donnent le courage de renoncer au passé. Le temps apparaît de la sorte comme une apostasie continuelle. Schelling est parti d'une expérience très aiguë de la contradiction que favorise chez lui, à partir de 1807, la lecture de Jacob Böhme. « La joie est dans la victoire », disait Böhme (3), pour qui le refus, la colère (« Zorn », « Grimm ») sont les grands excitants auxquels la volonté doit sa première tension : il n'est donc pas de volonté sans

(1) *Philosophische Untersuchungen* (VII, p. 400) : « Wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben ». *Stuttgarter Privatvorlesungen* (VII, p. 435) : « Ohne Gegensatz kein Leben. »

(2) *Erlanger Vorträge*, leçon « Ueber die Natur der Philosophie als Wissenschaft » (1821) ; au tome IX, p. 214, la dialectique des systèmes est clairement indiquée.

(3) *Mysterium Magnum*, XVI, 9 ; XI, 8 : « In der Ueberwindung ist Freude ». Cité apud Koyré, *La Philosophie de Boehme*, p. 252, 366. Cf. *Philosophische Untersuchungen* (VII, p. 399) : la douleur de la vie sert « zur ewigen Freude der Ueberwindung ». *Weltalter*, VIII, p. 219-220, 260, 262, 263, 266-267, 318, 321.

« contre-volonté » (« Widerwille »), sans contrariété, (« Widerwärtigkeit »). Pour Schelling la contradiction n'est pas le désespoir de l'intelligence, l'impasse où une dialectique des antinomies accule et immobilise notre raison ; elle est au contraire ἀντίφασις positive, suppression joyeuse et dépassement des choses révolues. Il n'y a pas d'affirmation absolue, pas de négation absolue ; le Oui (le Si) répond toujours à un Non virtuel, le Non exclut toujours un Oui sous-entendu. Quand Socrate affirme qu'il ne sait rien (1), tout le monde soupçonne au contraire qu'il sait une foule de choses, mais qu'il les renie. C'est même cela qui rend sa déclaration significative et édifiante. Dans la bouche d'un ignorant pareille confession serait dérisoire ; si vraiment vous ne savez rien, quel mérite avez-vous de le dire ? Mais la nescience socratique est infiniment docte, elle représente un lourd sacrifice et c'est ce qui nous la rend si précieuse. Toute assertion est ainsi de nature relative et éristique ; elle s'élève en opposition avec une autre assertion, exprimée ou non, qui lui sert de tremplin et sur laquelle elle prend son élan. Elle lui doit son ressort, sa détente, sa puissance asséritive. Il y a, dit l'Evangile, plus de joie au ciel pour un pécheur repentant que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence (2) ; tant le feu du péché exalte la conscience qui en surmonte les tentations. Il existe de même pour l'esprit une expérience salutaire de l'erreur ; c'est ainsi qu'avant de connaître Christ la conscience devait vider jusqu'à la lie la calice des erreurs païennes, parcourir le long cycle des absurdités, épuiser, enfin, toutes les variétés du scandale. Franche, décidée, réjouissante est la vérité trempée

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 6e leçon (XIII, p. 97-99).
(2) *Einleitung*, 20e leçon (XI, p. 487) ; *Philosophie der Offenbarung*, 9e leçon (XIII, p. 183), 33e leçon (XIV, p. 236).

par les épreuves (1). La contradiction n'est donc pas pour Schelling ce qu'elle sera plus tard dans la philosophie volontariste d'un Julius Bahnsen : la misère inconsolable de la vie, l'absurdité par excellence ; elle est, au contraire, essentiellement guérissable, n'existant que pour être surmontée, pour préparer l'avènement d'une synthèse supérieure ; elle trouve donc place, comme l'idée d'une polarité universelle chez les Philosophes de la Nature, dans une pensée activiste et non point du tout pessimiste : car elle apparaît d'abord comme l'œuvre d'une volonté contrariante, excitante et militante dont c'est le plaisir de contester les souverainetés acquises et d'exercer en toute occasion son pouvoir de veto. Un unisson perpétuel n'eût jamais extrait la dyade de l'Un pacifique. Si le grain de froment meurt dans le sol, dit saint Jean, il porte beaucoup de fruit : ἐὰν ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει (2). Et ainsi l'érection d'une existence se fait toujours au prix de quelque liquidation ; toute présence s'édifie sur une absence forcée. Un être, dirions-nous volontiers, emprunte toujours son relief de quelque autre aux dépens duquel il s'installe et qui sert à le mettre en valeur par l'opposition de l'ombre et de la lumière ; suivant l'expression lumineuse des *Weltalter*, le germe dégage l'être en se l'opposant comme un corps en se contractant dégage une chaleur latente ; ou, si l'on préfère le langage des *Recherches Philosophiques* (3) : la chaleur ne devient sensible que par le fond de froid qui est dans les corps. Dieu livre les idées au non-être,

(1) XIII, p. 181-183. Cf. XIV, p. 351 ; VIII, p. 259.

(2) XIV, p. 189 ; XIII, p. 421. Cf. *Weltaller* (VIII, p. 260) : « Kein Leben ist ohne gleichzeitiges Sterben. Im Akt selbst, wodurch ein seyend Seyn (Existenz) gesetzt wird, muss eines ersterben, damit das andere lebe. Denn das Seyende kann sich als solches nur über einem nicht Seyenden erheben. » C'est une vue biologique.

(3) VII, p. 400 et VIII, p. 226.

pour qu'elles renaissent autonomes (1) ; les hommes à la douleur pour qu'ils connaissent la joie divine (2). La suppression (3), négative par rapport au passé qu'elle sacrifie, est positive et triomphale en tout ce qu'elle édifie d'avenir.

Schelling n'accorderait donc pas à M. Bergson que la totalité du passé se dépose en droit dans le « rêve », que le temps est conservation intégrale et qu'un psychologue merveilleusement lucide pourrait, à la rigueur, lire dans notre mémoire les moindres détails de notre histoire intérieure. Au contraire. Le temps, s'il est mouvement véritable, ne progresse qu'au prix de lourds sacrifices et d'exclusions cruelles ; le « recul » n'est-il pas nécessaire à qui veut comprendre ? Les moments se repoussent les uns les autres, et plus la résistance est grande, plus la victoire est glorieuse (4). Bergson est surtout attentif à la double attraction qui sollicite l'un vers l'autre perception et souvenir ; Schelling montrerait plutôt comment le présent doit se délester du passé pour entretenir sa force ascensionnelle. C'est pourquoi un passé opiniâtre et qui se cramponne à l'existence alors que toute vitalité l'abandonne, subsistera forcément d'une vie artificielle et dissonante ; le temps indigéré pèse alors toujours plus lourd à la conscience (5) ; notre passé nous encombre comme un remords

(1) VII, p. 404. *Philosophie und Religion*, VI, p. 63.

(2) *Darstellung des philosophischen Empirismus* (X, p. 266-267). Cf. VI, p. 566.

(3) M. Jean Wahl (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 132-133, note) montre ingénieusement comment Hegel joue sur le double sens du verbe « aufheben ». L'ambiguïté pourrait, *mutatis mutandis*, se retrouver chez Schelling.

(4) *Philosophie der Offenbarung*, 33e leçon (XIV, p. 236-237 ; la loi du progrès est que « das Frühere *gehen*, d. i. Raum geben muss, damit das Folgende komme... »). Cf. XIII, p. 7. Cf. p. 211.

(5) Comparez au langage de Schelling celui de Franz Baader, Werke (Ed. Hoffmann), tome VI, p. 101.

au lieu de nous stimuler comme un problème résolu. Quiconque s'attarde perd jeunesse et enthousiasme. L'esprit qui veut différer sa momification ne résiste donc pas à l'entraînement du destin. Car la poussée est impitoyable. Le devenir est un devenir dévorant, πῦρ ἀκάματον. La vie s'enfante et se consume elle-même perpétuellement, elle se nourrit de sa propre substance. Telle Hestia elle renaît toujours de ses cendres (1). Ces reniements multipliés entretiennent la vigilance, l'acuité et la précision de la vie, « die Schärfe des Lebens » (2). Comme plus tard Frédéric Nietzsche, et avec le même accent émouvant, Schelling revendique l'oubli joyeux sans lequel il n'est pas de santé ni de vigueur (3). Il faut de la place dans l'esprit pour les choses nouvelles. Ceux qui ne savent pas se résigner aux liquidations déchirantes piétineront éternellement dans les regrets stériles, mais ceux qui ont bien refoulé leur passé auront devant eux un futur clair et léger ; car le futur doit être gardé à l'abri des choses révolues pour s'épanouir en actions réjouissantes.

Telle est, par exemple, la succession des divinités

(1) *Weltalter* (VIII, p. 230) ; *Erlanger Vorträge* (IX, p. 221).

(2) *Philosophische Untersuchungen* (VII, p. 376 et 400). Le mot « Schärfe » est tout böhmiste. Cf. entre autres *De triplici vita*, II, 87 : « ... und so die Grimmigkeit nicht wäre, so wäre keine Schärfe ». (Koyré, *op. cit.*, p. 250). II, 83 « ... der Glanz urständet erst von der Schärfe : nun ist aber in der Liebe Aufgehung keine Schärfe empfindlich. » Cf. *De Signatura Rerum*, III, 18.

(3) Voir ce texte admirable dans les *Weltalter* (VIII, p. 259), et comparer *Philosophie der Offenbarung*, 19e leçon (XIII, p. 428 : « Die Gewalt jedes Lebens besteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuschliessen... ; in dieser Kraft besteht seine Gesundheit und seine Stärke ».) Le passage de Nietzsche auquel je fais allusion se trouve dans la *Généalogie de la Morale* (traduction Henri Albert, p. 85-87, à propos de la *Mauvaise Conscience*). Il serait très curieux de rechercher dans cette théorie certaines intuitions de la psychologie contemporaine. On songe tout naturellement à ces cas de « rumination » psychique dont parle Pierre Janet. Ceux qui ont perdu le sens du présent ne savent plus faire la « conduite du commencement » et la « conduite de la terminaison ».

qui ont régné tour à tour dans la conscience grecque (1). Ouranos, Kronos et Zeus se succèdent à travers des révolutions de palais dont la mythologie a raconté les péripéties. Aucun de ces dieux ne cède la place au suivant de son plein gré : Kronos châtre Ouranos afin de lui ravir le pouvoir (2). Kronos est encore bien plus intolérant que le temps lui-même : le temps, au moins, laisse vivre ses propres œuvres avant de les renier ; Kronos, lui, dévore ses enfants dès leur naissance (3). Mais la violence à son tour, succombe à la violence : Zeus usurpe le trône de son père et édifie sur la ruine des générations titaniques sa tyrannie olympienne (4). La tragédie grecque a gardé le souvenir de ces violences dynastiques ; Eschyle en appelle la fin, mais les tribulations de la monarchie ouranienne ne sont pas encore à leur terme puisque le paganisme à son tour périra violemment. Faut-il rappeler encore comment les trois Dionysos se refoulent mutuellement dans le passé ? Comment Orphée, le principe de la vieille conscience, périt d'une mort cruelle pour avoir résisté à Dionysos, le dieu de la jeunesse et du présent (5) ? La théogonie apparaît ainsi comme une « Ueberwindung » perpétuelle. L'*Introduction à la Philosophie de la Mythologie* (6)

(1) *Einleitung*, 6e leçon.

(2) *Philosophie der Mythologie*, 10e leçon (XII, p. 194). Schelling prétend que dans les mythes le récit d'une castration indique toujours la défaite du principe antérieur.

(3) *Ibid.*, 14e leçon (XII, p. 292).

(4) *Ibid.*, 8e, 9e, 27e leçons.

(5) *Philosophie der Offenbarung*, 19e leçon (XIII, p. 427 sq.).

(6) 6e leçon (XI, p. 120-122). Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 18e leçon (XIII, p. 389-390) ; *Philosophie der Mythologie*, 8e 9e, 10e leçons, *passim*. Dans la 14e leçon de ce dernier cours (très postérieur aux dix premières leçons de l'*Einleitung*, qui furent professées vers 1815), Schelling distingue en outre : un polythéisme *relativement successif* — la succession de formes du dieu réel récalcitrant (2e puissance) qui ne veut pas abdiquer et se métamorphose pour échapper à l'expulsion ; un polythéisme *absolument successif* — la succession des trois puissances proprement dites, dont le dieu réel n'est que le moment intermédiaire (XII, p. 287-288).

oppose, en ce sens, un *polythéisme successif* et un *polythéisme simultané*, et montre que le premier seul, parce qu'il projette la pluralité dans le temps, représente une véritable « polylâtrie » (Vielgötterei). L'autre n'implique qu'une *Göttervielheit* et n'est pas le polythéisme proprement dit. Le réel des mythes est dans le devenir vivant, et tout devenir suppose l'avènement d'une nouveauté qui refoule dans le passé les moments antérieurs (1).

Ces conflits et ces victoires, scandant le devenir, l'articulent en périodes déterminées. Le temps dont parle Schelling n'est pas un temps indéfini ; ce n'est pas le cadre vide où viennent se ranger nos expériences, en séries homogènes ponctuées seulement par la succession arithmétique des nombres ; c'est un devenir organique qui, comme toute vie, comporte une distinction de moments, d'âges hétérogènes. Schelling romantique, Schelling disciple des biologistes croit à la détermination du temps, qu'il défend et contre la mathématique infinitiste et contre la plat déisme des théologiens. Il faut bien qu'il y ait une raison pour que les changements s'opèrent et pour qu'ils s'opèrent à telle époque plutôt qu'à telle autre. Si l'histoire n'impliquait ni drames, ni catastrophes, on ne comprendrait pas la nécessité de ces grands événements qui marquent les étapes successives du processus ; il n'y aurait plus que des accidents métaphysiques purement arbitraires et fortuits. En réalité, rationalité veut dire finitude (2), et la science comme l'art, vit de limitation, de totalités closes et complètes. Le processus mythogonique, et la théogonie même qu'il reproduit, devront avoir un commencement, une fin

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 14e leçon (XIII, p. 307), 31e leçon (XIV, p. 180). Cf. aussi XIV, p. 13.
(2) XI, p. 230, 236-237.

et des pauses intermédiaires. Il n'est pas d'évolution sans révolutions, objectait déjà Herder (1) à ceux qui déplorent les violences déchaînées par la Réforme luthérienne. Le germe enfoui dans le sol éclate au printemps et d'une poussée irrésistible, fait jaillir à la lumière, sa tige et ses fleurs ; de même la noble plante de notre civilisation ne pouvait grandir, sans résistances, sans orages et sans douleurs. L'évolution serait, en ce sens, discontinue et l'idée que Schelling s'en fait coïncide sur ce point avec la philosophie saint-simonienne de l'histoire. Il tourne en ridicule la théorie du progrès indéfini, déjà si rudement malmenée par Herder ; comme les saint-simoniens (2) il admet à l'intérieur du progrès des régressions provisoires : le début d'un âge nouveau représente parfois un fléchissement par rapport à la fin de l'âge antérieur. Non qu'il adopte l'idée saint-simonienne d'une alternance entre périodes stationnaires et progressives ; mais sa pensée, comme toujours, est orientée vers la génération positive des êtres et des choses. Il se donne le spectacle de la réalité effective émergeant du néant ; et de même que son attention se concentre surtout au début, puisque c'est là que le philosophe saisirait la première nouveauté, le commencement radical des choses, de même il cherchera à retrouver les commencements secondaires sur lesquels le deve-

(1) *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, § 3 : Reformation. On songe aussi aux réflexions que Joseph de Maistre développe sur le rôle de la Violence dans l'histoire humaine (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, 7e Entretien). Mais la violence résulte toujours pour lui d'une intervention, transcendante, providentielle, surnaturelle.

(2) *Einleitung*, 21e leçon (XI, p. 502-503) ; *Philosophie der Mythologie*, 14e leçon (XII, p. 298) ; *Weltalter* (VIII, p. 313). Par exemple chaque espèce nouvelle dans la hiérarchie des plantes et des animaux commence par revenir aux tendances de l'espèce immédiatement inférieure. Au début d'un âge nouveau, la nature se simplifie pour mieux « repartir », abandonnant les combinaisons plus parfaites du moment précédent.

nir reprend son élan. Car le devenir une fois installé par l'acte primordial pourrait bien se fier à la vertu du mouvement acquis et lentement s'engourdir avant d'expirer. Il faut donc que des négations salutaires et d'énergiques contradictions, viennent de temps en temps réveiller le devenir assoupi et en rétablir le tonus. Il y a une sorte de création continuée qui perpétuellement électrise l'être déjà sorti du possible. L'être, joyeux d'exister en acte, tomberait volontiers en léthargie si une force toujours vigilante ne remédiait à cette inclination mortelle en suscitant la guerre et la discorde, en contestant les existences les mieux établies, pour qu'elles se défendent.

Schelling oppose donc à l'indéfini de la philosophie idéaliste l'intuition d'une nécessité organique. L'histoire de la conscience a un centre, une forme : elle ressemble à l'évolution d'une maladie qui guérit naturellement à travers des phases déterminées (1). Qui dit sagesse dit limitation (2). Le devenir n'est pas comme un discours sans fin, il a début, apogée et dénouement. Schelling admettra pour cette raison l'hétérogénéité qualitative des divers moments du temps. Son évolutionnisme sera pluraliste et finitiste. L'histoire de la terre, par exemple, comprend une succession d'âges distincts dont chacun a sa durée propre (3) ; elle ressemble à ces œuvres humaines qui exigent une suite de travaux hétérogènes ; le passage d'une ère à l'autre marque un renouvellement absolu des espèces ; le règne organique, l'homme apparaissent d'emblée. Et ainsi l'histoire paléontologique s'offre à nous comme une succession de systèmes totaux, de formations complètes

(1) *Einleitung,* 9e leçon (XI, p. 222).
(2) XIII, p. 202.
(3) *Einleitung,* 21e leçon (XI, p. 495-497). Cf. p. 129-127.

et indépendantes ; après chaque génération la nature s'arrête pour recommencer. Les périodes du devenir diffèrent essentiellement par leur « coefficient d'existence » (1), et non accidentellement : par exemple la préhistoire de la conscience (« Urzeit ») est « absolument autre » que l'histoire et obéit à sa loi propre. Chaque période est ainsi comme tendue au dedans par une force déterminée qui agit pendant un intervalle déterminé et qui, semblable à quelque puissance organique, naît, vieillit et meurt après avoir épuisé toute sa vertu propulsive. Le passé ne saurait s'étirer à l'infini et se confondre avec le futur dans une indivision monotone. La préhistoire elle-même, bien que contemporaine de l'humanité homogène et indifférenciée, n'exclut pas absolument toute durée ; c'est une ère d'immobilité, un âge où il ne se passe rien, et cependant (2) il faut bien que la préhistoire ait sa *loi* elle aussi, son « numen », son principe interne de durée puisqu'elle doit prendre fin un jour. C'est un âge religieux et spirituel dont la force divine assure la tension et prépare la ruine. Cette ruine surviendra *brusquement*, à la suite d'une maturation nécessaire — car toutes les périodes du temps ont une direction et une longueur organiquement déterminées. C'est là une idée à laquelle Schelling tient beaucoup et que nous croyons essentielle. La disparition de la préhistoire ne peut se produire indifféremment. Il faut qu'elle ait une *date* (3). C'est une catastrophe, une crise qui se déclenche soudain et qui provoque, avec le déchaînement du polythéisme, la séparation des nations et des langues. C'est que l'interruption brutale de l'ordre pré-

(1) Expression de Bréhier, *op. cit.*, p. 199.
(2) *Einleitung*, 5e et 10e leçons (XI, p. 103-104, 229, 234). « Numen » : p. 129, 239 ; XII, p. 187, 324, 601.
(3) Cf. *Weltalter*, VIII, p. 325 ; XI, p. 129.

historique vient d'une cause extérieure, d'un principe nouveau qui contredit et surmonte le précédent. S'il fallait attendre que le monothéisme primitif ait peu à peu usé son ressort au cours du temps avant de consentir à disparaître, il n'y aurait pas raison pour que la conscience s'en débarrassât ; en réalité, il s'est fait prier, mais une négation l'a expulsé sans ménagements (1). La transition du monothéisme immobile à la conscience païenne est aussi discontinue que le passage de la nature organique à l'organicité. Car toute altération enveloppe un saut mortel, une aventure qu'il faut bien se décider à courir si l'on veut se donner la nouveauté.

L'idée de la discontinuité du temps a donc pour source chez Schelling moins une exigence spéculative qu'une recherche de réalités nourrissantes et vraiment positives. C'est ce que montre bien, par exemple, sa polémique contre Creuzer (2). Creuzer n'assigne à l'altération du monothéisme primitif que des causes négatives : l'obscurcissement graduel de la doctrine sacerdotale, l'oubli grandissant des vérités originelles. Mais, à ce compte, Dieu unique n'aurait jamais évacué la conscience. L' « émanatisme » timide de Creuzer préfère épargner à la conscience les hasards d'une catastrophe métaphysique en lui imposant une dégénérescence de tout repos. Mais comment expliquera-t-il la terreur religieuse et encore bien réelle qui s'est attachée à ces grands événements, le cauchemar que la conscience humaine a vécu et dont nous gardons aujourd'hui même un souvenir plein d'angoisse ? Ce sont pourtant là des faits d'expérience qui témoignent de luttes gigantesques et qu'on n'expliquera jamais par des causes négatives.

(1) *Philosophie der Mythologie,* 11e leçon.
(2) Voir notre VIe chapitre, p. 264 sqq.

— Et puis l'idée de la discontinuité a aussi une racine psychologique — car la spéculation du métaphysicien s'adresse plus souvent qu'on ne croit à l'expérience de conscience (1). La discontinuité des changements est un miracle que notre vie opère tous les jours, à tout moment. Son principe est la volonté, source jaillissante des actions libres et des initiatives arbitraires. La volonté décisoire est le pouvoir de commencer, l'organe véritable des nouveautés psychologiques. Schelling se fait donc du drame théogonique une idée anthropomorphique et volontariste. Car le prototype de ce drame est le drame encore bien plus profond que notre volonté se joue à elle-même depuis l'origine des temps.

III. — Du fondement (« grund »)

Cette durée dramatique où fusent à tout instant les négations énergiques et les contradictions aiguës offre assurément un visage assez différent de ce devenir bergsonien où nulle crise ne réussit à installer violemment une discontinuité. Toutefois, discontinuité n'est pas incohérence, et le devenir, s'il renie souvent, n'oublie jamais. Certes la conscience religieuse conjure les moments révolus de sa propre histoire ; elle s'exorcise, pour ainsi dire, elle-même. Mais le passé ainsi réprimé n'est pas anéanti. La « *théorie du fondement* » va nous permettre d'accorder ensemble les « *révolutions du devenir* » et la « *continuité du devenir* ». Le passé doit être supprimé. Et pourtant le passé doit survivre en quelque manière. Dans un corps transparent la matière est invisible, mais non absente, puisque le corps demeure solide et impé-

(1) *Weltalter*, VIII, p. 304.

nétrable (1). Le passé du devenir ressemble à cette matière latente ; il est transmué en lumière, mas il est toujours là, et celui qui le décrète inexistant ressemble à l'insecte qui se rue contre une vitre dans le vain espoir de traverser l'obstacle transparent. Parfois (2) Schelling joue sur le sens de l'expression allemande « zu Grunde gehen » : disparaître signifie « devenir Grund », se transformer en fondement. Le temps n'abolit pas, mais il rend invisible ; il ne relègue pas les choses passées dans le non-être, mais il les confine dans l'inaction. Ainsi le dieu Aïdès règne dans les profondeurs silencieuses ; c'est le passé devenu impuissant ; pourtant les Olympiens eux-mêmes le redoutent, car ils savent que si le dieu infernal sortait de sa cachette, les royautés ouraniennes s'écrouleraient (3). Dans la conscience grecque le passé meurt doucement sa bonne mort et laisse en expirant tout un monde de figures souriantes ; c'est une véritable euthanasie. Parce qu'elle ne renie pas brutalement son passé. la Mythologie grecque demeure vivante, variée, vigoureuse ; le principe du commencement, invité à disparaître, s'évapore en voisins heureuses. Dans la mythologie égyptienne aussi (4), le principe réel reste le fondement intérieur de la spiritualité future. Typhon est seulement châtré ; Hermès lui coupe les tendons, mais sait en faire des cordes harmonieuses ; il convertit en musique le principe résistant. Le dieu rigide et dévorant se survit donc à lui-même, mais passe en potentialité ; il est perpétuellement mourant. Comme Aïdès il se cache et devient Osiris souterrain. Le principe typhonien survit, par exem-

(1) *Darstellung* (X, p. 229), *Philosophische Untersuchungen* (VII, p. 364).

(2) *Darstellung* (X, p. 241).

(3) *Philosophie der Mythologie*, 25e leçon ; *Philosophie der Offenbarung*, 18e leçon : *passim*.

(4) *Philosophie der Mythologie*, 17e, 20e leçons : *passim*.

ple, dans la personne d'Isis. Là où cette survivance disparaît, le processus devient anormalement discontinu. C'est ce qui est arrivé dans l'Inde où Chiva expulse radicalement Brama, et Vichnou Chiva. En Chiva le peuple hindou se livre tout entier au dieu réel : il n'a pas su le convertir en musique. Vichnou à son tour reste en l'air, et la mythologie, privée de son assiette, chavire en fables inconsistantes. Le passé de Brama n'est plus là, qui seul empêcherait la conscience oublieuse de dérailler. Tout ce qui donne aux figures charmantes d'Homère leur santé et leur jeunesse, la conscience hindoue l'a ignoré.

Le passé existe donc pour être surmonté. Mais ce n'est pas tout. Le passé ne succombe que pour servir à quelque chose : il doit servir de trône au processus, lui fournir assiette et support. Il n'est donc pas entièrement annulé. Le passé est le « *fondement* » (« Grund ») du présent, et la théorie du « Grund » apparaît sous ce jour comme un cas particulier de la théorie du devenir. A l'époque où il parlait le langage de Böhme, Schelling distinguait en Dieu le « *Grund* » et le « *Wesen* », c'est-à-dire la Nature avant l'existence, et l'Existence elle-même. On verra plus loin (1) quelle place occupe dans la théosophie de Schelling ce « Grund » primordial, qui correspond au principe du commencement dans la théorie des puissances. Mais ce qu'il importe dès maintenant de reconnaître, c'est que le Grund a un sens relatif et que son sacrifice se renouvelle à tous les moments de la durée. Ce sacrifice continuel permet au devenir de progresser, comme le sacrifice particulier du Grund initial déclenche la Création. Le « *fondement* » est en effet non point la cause éminente, mais le germe

(1) Voir notre chapitre II, p. 89.

très humble qui se déploiera en organisme complet ; il est la raison suffisante de l'Etre, tandis que l'Etre est plutôt la raison déterminante (ὁρίζων) du Grund (1). Et c'est justement la modestie du Grund qui fait toute la valeur et la raison d'être du temps, — mieux encore : le temps lui-même s'approprie la dignité de l'explication. Schelling réagit contre cette idée rationaliste qu'il doit y avoir dans la cause nécessairement plus que dans l'effet, et que l'explication est toujours descendante ; car aucune idée ne déprécie autant que celle-là la signification même du développement. Comme l' « émanatisme » de Creuzer, et pour les mêmes raisons, le type de raisonnement utilisé par Jacobi dans son libelle *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* rend le devenir inutile en concentrant toute perfection au début. Le pamphlet sévère que Schelling adresse à Jacobi en 1811 (2) oppose avec une grande netteté à ce type d'explication l'idée d'une évolution ascendante — je veux dire, au sens propre, d'une « *Révélation* » (« Offenbarung »). Le principe n'est pas en haut, mais en bas : c'est ce qu'indiquent déjà les mots « Grund », « ratio sufficiens », qui tous désignent quelque chose d'inférieur, quoique premier dans l'ordre du temps ; ce principe va devenir matière, organe, condition des formes ultérieures, c'est-à-dire que s'il eut l'initiative du développement, il en sera aussi la victime. Pour Jacobi la démonstration doit aller du tout à la partie et suivre l'ordre déductif de l'ontologie traditionnelle. Mais Schelling envisage la génération réelle des êtres, et non l'ordre

(1) *Einleitung*, 13e et 17e leçons (XI, p. 311, 387) : chaque principe est le fondement (« Stütze ») et non la cause de la possibilité des autres. Voir toute la 14e leçon, sur la dialectique des suppressions qui s'élève des puissances à Dieu (des hypothèses ou possibilités au Principe effectif).

(2) Tome VIII, p. 23 sqq. Cf. L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi*, p. 226.

idéal de la logique constituée. La logique constituée subordonne l'imparfait au parfait dans une sage monarchie de concepts sur lesquels règne de toute éternité l'Etre suprême, concept des concepts. La philosophie du devenir, au contraire, sait que Dieu même est devenu, en un certain sens (1), et elle est trop réaliste pour croire que les débuts de l'existence soient forcément triomphaux. Nous voyons que la vie naît très petitement, dans une ébauche spermatique où elle semble se blottir et qu'elle déploie peu à peu — pour parler le langage préformationniste de Leibniz — par une « evolutio augmentativa » (2). Le Fondement est donc toujours plus réduit, plus concentré que l'organisme adulte ; c'est la racine obscure de l'existence — car l'existence déclarée s'élabore toujours dans l'obscur (3) ; en réalité le souci principal de Schelling à cette époque n'est pas d'*expliquer*, c'est-à-dire de justifier les notions encore illégitimes par les notions légitimes, mais d'assister à la naissance même de l'être. C'est cette naissance qui nous échappe dans le théisme insipide d'un Jacobi. La démonstration, chez Jacobi, se meut en surface, attirée par les analogies superficielles, allant du même au même sans jamais se donner la nouveauté ; les concepts ont d'emblée leur plénitude définitive, tout de suite l'essence rejoint sa forme ; en sorte que le Bien, la pensée, les idées claires sont des choses que Jacobi trouve toutes faites, mais que nous n'avons pas vu grandir. Celui pour qui la

(1) Cf. *Einleitung,* 11e leçon (XI, p. 274) ; il faut aller « a Deo implicito ad Deum explicitum », du sujet à l'être son attribut par un progrès véritable. VII, p. 346. Voir *Weltalter,* VIII, p. 254-255, 269.

(2) Dans la 21e leçon de l'*Einleitung* Schelling semble, il est vrai, parler un langage inverse (XI, p. 494 : « ...vom Weiten ins Enge »). Une lecture un peu attentive du contexte montre qu'il s'agit ici d'un autre problème. Les textes essentiels se trouvent : VIII, p. 57-81. Cf. p. 344.

(3) Weltalter (VIII, p. 208, 211, 223-225, 303, 311) ; *Philosophische Untersuchungen* (VII, p. 360).

philosophie est un progrès objectif et vraiment réel aurait au contraire à montrer comment chaque forme de l'existence naît en son temps, à un certain degré du processus. Tel est l'ordre vivant, l'ordre fécond des choses elles-mêmes. Mais ici ce sont les formes supérieures, c'est-à-dire premières en dignité, qui sont les plus tard venues. La priorité ne va donc pas sans l'infériorité (1). Une biographie de l'être, comme celle que Schelling veut maintenant écrire, ferait sien cet ordre chronologique si injurieux, en apparence, pour la raison démonstrative. Le propre de la narration n'est-il, pas en effet, de nous décrire à tout instant, l'éclosion d'une nouveauté, comme si la chronologie des événement se justifiait par le seul fait qu'ils se succèdent ? Ce que Schelling reproche en somme à Jacobi, c'est de n'avoir pas vu que la preuve opère dans la dimension de la profondeur, de bas en haut, par une succession dramatique de formes vivantes toujours plus riches et plus complètes. L'opération de la vie est invariablement orientée dans cette direction, qui est celle même de la création artistique (2). « Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem ». L'œuvre belle mûrit peu à peu dans l'intuition du génie par un avènement progressif à la lumière ; l'expérience esthétique, dont le rôle est si grand dans les spéculations du Romantisme, représente justement pour Schelling le type de l'ordre vital, de l' « ordo generativus » (3), qui progresse toujours de l'implicite à l'explicite,

(1) Cf. les leçons de Stuttgart (VII, p. 427 sur les Puissances) et VIII. p. 61. *Weltalter*, VIII, p. 205, 311 ; XIV. p. 301 ; XII, p. 616.

(2) VIII, p. 79. Cf. VII, p. 360. Voir aussi la 19e leçon de l'*Einleitung* sur les dimensions (XI, p. 442 ; et p. 219).

(3) Christophe Œtinger, *Theologia ex idea vitæ deducta*, præfatio : « Ordo geometricus incipit ab una aliqua idea abstracta, ordo generativus, ut in seminibus patet, incipit a toto... » *Die Wahrheit des Sensus communis*, introduction : « Aus diesen Beobachtungen sieht man, dass die zeugende Ordnung der Natur nicht vom Einfachen zum Zusammengesetzten...

du chaos aux multiplicités distinctes et du possible à l'acte.

En creusant cette théorie du devenir ascensionnel, on trouverait un principe de logique absolument essentiel dans la pensée de Schelling. Cette logique, attentive surtout à l'émergence du réel, réagit bien entendu contre toute logique de l'exposition qui rend la durée inutile. Dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1) Schelling, recherchant comment s'extériorise le « produit » de la connaissance, avait défini le jugement comme l'action qui à la fois sépare et identifie le « concept » (prédicat) et l'intuition objective (sujet) ; il reprenait donc, après Kant, le problème de la synthèse gnoséologique, sans approfondir encore la « révélation » véritable de l'existence. Plus tard, dans les *Weltalter* (2), il regarde le jugement non pas comme une coïncidence de deux termes opposés, sujet et prédicat, mais comme une identification d'essence exprimée par la copule ; cette identification est telle qu'elle unifie des unités : car un jugement est préformé dans chaque concept, comme un raisonnement dans chaque jugement. Le concept est le jugement enveloppé, comme le raisonnement est le jugement déployé, et un terme moyen est latent sous les deux termes de la relation. Mais surtout les *Recherches sur la liberté*, de 1809, critiquant les sytèmes panthéistes qui confondent Créateur et créatures, possible et réel, mettent l'accent sur le passage de l'essence à l'existence et envisagent la prédication historiquement. Le choix que fait Schelling dans cet écrit du terme « Grund » lui permet de passer à tout instant du logique au réel ;

wie die mathematische Ordnung, sondern... vom Ungestalten zur Einförmigkeit schreitet. » C'est la méthode « phénoménologique » que Christophe Œtinger oppose au mécanisme.

(1) III, p. 507-508.

(2) VIII, p. 213-214.

et l'on sait que Schelling exploite les jeux de mots avec une sorte de virtuosité. Le « Grund » n'est pas seulement, en effet, le principe ou « raison » logique, il désigne encore la « base » physique, le fond ou fondement. Le « Grund » d'une proposition est le sujet. Le sujet affirme l'unité, le prédicat détaille les propriétés singulières contenues dans le concept du sujet ; du second au premier la distance est aussi grande que d'une chose à son concept : pour la franchir, il faut un mouvement réel. Tout le possible se déverse en quelque sorte dans l'être pour qui interprète suivant la rigueur de la loi d'identité le sens de la copule dans le jugement. Mais l'identification suppose la différence, qu'elle élimine (1) ; et Schelling d'invoquer l'organisme vivant, dont les parties sont relativement indépendantes ; seule en effet la vie nous offre le spectacle d'une immanence qui pose et qui exige la nouveauté — car tel est bien au fond le sens de la relation du possible au réel. La logique organiciste de Schelling substituerait donc à l'identité plate, indifférente et littérale des « dogmatiques » une relation hiérarchique profonde : sujet et prédicat se comportent réellement, même dans les propositions d'apparence tautologique, comme prius et posterius, matière et déterminant, « Grund » et conséquence ; c'est-à-dire que d'une part les deux termes — le sujet implicite et le régime où il s'épanouira — ne sont plus des concepts, mais des êtres complets, ainsi que le disaient déjà les *Weltalter ;* et d'autre part le lien de subordination qui les unit implique un progrès vivant et créateur.

Mais surtout la *Philosophie de la Mythologie*, dans quelques pages particulièrement profondes de la troi-

(1) VII, p. 340-347. Cf. la longue note de la page 343, où Schelling s'en prend à Reinhold, coupable de confondre *identité* et *nexus*.

sième leçon (1), dégage la relation de ces vues capitales au problème du possible. L'essence du jugement est que le sujet doit pouvoir être ou n'être pas son attribut ; et le panthéisme est au contraire le système qui condamne le sujet à se réaliser aveuglément dans l'attribut. Ainsi tandis que les *Recherches philosophiques* soulignent surtout l'autonomie du prédicat, la *Philosophie de la Mythologie et de la Révélation* aussi hostile au réalisme panthéiste qu'à un théisme vide, insiste plutôt sur l'indifférence du sujet, libre d'être ou non. Cela revient évidemment au même, car dans les deux cas il s'agit de découvrir à la racine de toute prédication une contingence radicale, une création véritable et positive. Mais soit qu'on ait absorbé le prédicat dans le sujet, soit que le sujet se dépose tout entier dans le prédicat, il est clair que le passage du possible à l'effectif cesse de faire question. En vérité le jugement sous-entend la possibilité de l'attribution contraire, la présence latente d'un attribut provisoirement dompté, et qui peut toujours prendre sa revanche (2). « Le prédicat », disait Schelling dès 1806 (3), « est au sujet comme le fini à l'infini, ou comme le terme qui pourrait ne pas être au terme qui est ». « L'obscur est lumineux », « l'ignorant est savant » : voilà des affirmations qu'il vaut la peine d'énoncer, car le sujet a ici des puissances opposées à celle que la prédication exprime ; il mérite donc qu'on lui décerne un prédicat explicite. Hegel (4) formule aussi cette idée

(1) XII, p. 49 suiv. Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 11e leçon, XIII, p. 228 230.

(2) VIII, p. 85, note.

(3) *Aphorismen über die Naturphilosophie*, VII, p. 219.

(4) Cf. par exemple *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, im Grundrisse*, 1re partie « *Science de la Logique* », § 115 (Ed. Lasson, 1905, p. 129) : « Die Form des Satzes (la loi tautologique d'identité) widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber nicht leistet, was seine Form for-

que la différence (« Unterschied ») est partout donnée avec l'identité, que la contradiction et la dispute sont dans la nature même de l'esprit. Mais c'est là chez Schelling une vue inspirée par l'expérience de la création esthétique ou par le devenir des êtres vivants dans lequel une tendance s'affirme toujours en faisant taire des tendances hostiles, en réprimant les forces concurrentes qui voudraient bien aussi monter à la lumière : car toute supériorité résulte d'une conquête (1) et suppose quelque résistance dont la menace continue de peser sur son triomphe. La prédication n'est possible en général que parce qu'il y a, comme Aristote l'avait bien vu, deux espèces de négation : l'ἀντίφασις, qui est stérile, et la contrariété, qui est positive et féconde. C'est ce que Schelling exprime en empruntant à la rhétorique la notion d'*emphase* (2). Dans une proposition emphatique, où le verbe n'est plus simplement copulatif, mais synthétique, plusieurs adjectifs sont latents, mais un seul est attribué en acte, emphatiquement, au libre sujet qui attend sa détermination. Le sujet est par lui-même indifférent aux formes et qualités dont il deviendra porteur. Le sujet est l'ἄπειρον, la matière indécise du jugement ; cette matière attire à soi les prédicats par une sorte de

dert. » — M. Emile Meyerson a insisté avec raison sur ces textes (*De l'explication dans les sciences*, tome I, p. 131 et sqq.). — Cf. dans les leçons sur la Trinité, ce que Schelling dit des notions théologiques d'Homoousie et de Tautousie : XIV, p. 71. — A Hegel, Schelling objecte d'ailleurs (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, p. 134) que cette proposition : l'Etre pur n'est rien, pour être un jugement réel doit signifier : l'Etre pur est *porteur* du Rien, l'Etre pur peut être quelque chose.

(1) Cf. Hegel, *op. cit.*, 3e partie « *Philosophie des Geistes* », § 382 (Ed. de Berlin, 1845, p. 25) : « Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloss eine ausserhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, — kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Ueberwindung zur Wirklichkeit ».

(2) *Philosophie der Mythologie*, 3e leçon (XII, p. 53-54) ; *Einleitung*, 13e leçon (XI, p. 305 et suiv.).

magie, comme le vide aspire l'air qui nous entoure. Ailleurs encore (1) Schelling fait remarquer que dans certaines langues la copule gouverne l'accusatif du prédicat, comme si elle exprimait un pouvoir transitif du sujet pur ; esse = posse ; ou bien le verbe « être » exprime une relation dynamique de causalité (2). — Le possible qui n'est que possible et le fait qui n'est que fait sont donc deux notions solidaires (3) ; il faut être attentif à ce passage et à l'aliénation primordiale du possible si l'on veut vraiment philosopher sur du réel, et non pas sur les pâles transcriptions idéologiques du rationalisme.

Le Grund est donc vraiment la force propulsive d'un devenir orienté vers l'épanouissement de la conscience. L'évolution de la vie, qui est à la fois préformation et conquête, accorderait ainsi avec la dignité de l'antécédent la nouveauté radicale du conséquent : car il importe également de farie honneur à la cause et de ne pas déprécier l'effet. Seul un principe ambigu comme le Grund pouvait nous rendre ce double service. Car le Grund, principe séminal de l'existence, est ambigu comme le possible lui-même dont il est la forme génératrice et, pour ainsi dire, maternelle : il est à la fois moins et plus que l'existence développée. Il y a un sens où l'on peut dire qu'il est la cause de l'être adulte, puisqu'il contient par avance tout ce qui est nécessaire à l'organisme complet, quoique sous un format extrêmement réduit : car la vie ne renferme, comme dirait

(1) *Darstellung* (X, p. 264-265). — *Einleitung*, 3e leçon (XI, p. 50) ; *Philosophie der Offenbarung*, 11e leçon (XIII, p. 229).

(2) Par exemple : « Dieu est l'idée » = c'est Dieu qui cause l'être de l'idée ; « L'idéal est l'idée » = l'idéal est cause de l'idée. (*Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten*, XI, p. 586.)

(3) *Weltalter*, VIII, p. 308 : se donner Dieu libre de l'être, c'est également se donner la créature libre de Dieu.

Leibniz, nulle détermination extrinsèque, aucun prédicat qui ne soit impliqué dans le sujet vivant et qu'on ne puisse y retrouver par une analyse exhaustive. Et cependant l'adulte est aussi différent du germe que le réel du possible ; il n'exprime rien de plus que son germe, mais il l'exprime dans un tout autre langage, dans le langage explicite de l'existence ; il déploie dans l'ordre des choses effectives ce qui n'existait qu'à l'état de compression ou de puissance. Mais du virtuel au réel il y a une distance métaphysique et vraiment vertigineuse dont notre volonté, au seuil de l'acte libre, expérimente tout le mystère. Le Grund, ce laboratoire obscur des existences où s'engendre l'actualité des créatures et de Dieu même, est donc bien de nature amphibolique : comme l' « Ungrund » de Jacob Böhme, c'est un Rien qui est Tout. Il ne se sépare pas du développement lui-même puisqu'il en est à la fois le début et le ressort intérieur. Une *cause* demeure transcendante au mouvement qu'elle inaugure : elle donne « la chiquenaude », puis abandonne le processus à son destin ; ou bien il faut admettre des cascades de causes de plus en plus subalternes, qu'on chargera de transmettre l'impulsion initiale. Le Grund schellingien entretiendrait au contraire à tout moment l'élan du devenir. C'est du dedans, disent les *Recherches sur la Liberté* que le principe ténébreux se transmue en lumière, que le germe éclate dans l'obscurité du sol.

Le Grund enveloppe donc, si je puis dire, une double perspective. D'un côté tout le futur de l'organisme y est préformé tacitement — et c'est pourquoi nous interprétions d'abord le devenir comme une prophétie. D'autre part le Grund est le contraire du développement car de cette résistance elle-même le développement a besoin. Le Grund a en dépôt le secret de l'avenir ;

mais il le tait jalousement, il en refuse autour de lui la confidence, et c'est ce mutisme même qui suscite le devenir. Le refus appelle le refus. A la négation opiniâtre contredit un principe nouveau qui en déjoue les réticences. Le germe est une promesse silencieuse d'avenir ; mais la promesse voudrait bien n'être jamais tenue. Le temps est là, qui l'oblige à se réaliser sans équivoque. Le Grund devra se sacrifier pour assouvir la voracité du temps, et il ne disparaît pas de bon cœur. Pourtant il ne mérite pas de subsister. Du moment qu'il ne veut pas mourir, « ut plenus vitae conviva », le devenir se chargera de l'expulser. Le devenir a besoin de victimes, et la naissance des uns ne va pas sans la mort des autres. Il faut donc qu'il y ait à l'origine un certain déséquilibre, quelque chose de provisoire et d'insuffisant qui fournisse au devenir sa raison d'être. Le Grund représente la plus grande tension des forces, et par suite le maximum d'instabilité ; il inaugure véritablement un processus réparateur qui permettra aux forces comprimées de s'épanouir librement. Ainsi le mouvement commence avec la négation du mouvement : le repos est le « Grund » du mouvement. La ligne commence par le point, qui est la négation de la ligne et la série des nombres par l'unité, qui nie la pluralité (1). Plus généralement encore la science débute avec l'ignorance vaincue, la volonté avec le refus, l'harmonie avec la discorde, et la joie avec la tristesse surmontée (2), de même que pour Hegel l'identité suppose la différence, qu'elle nie. C'est pourquoi l'erreur païenne devait servir de fondement à la vérité chrétienne. Le principe sperma-

(1) *Weltalter* (VIII, p. 224). Cf. *Philosophie der Mythologie,* 3e leçon (XII, p. 64) ; 4e leçon (XII. p. 68).

(2) Voir ci-dessus les « *Révolutions du Temps* », p. 19 du présent ouvrage. — Cf. VIII, p. 83 ; IX (Leçons d'Erlangen), p. 210.

tique de l'être sert donc à déchaîner une force contraire qui le supprimera. La vie tout entière naît ainsi d'une victoire sur la mort, et les formules orphiques du *Phédon* (1) prennent chez Schelling un accent spirituel inattendu. Οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία : le plus grand s'engendre à partir du plus petit et le plus petit à partir du plus grand, le meilleur naît du pire et le pire du meilleur. La semence de notre sagesse naturelle, dit le théosophe Hamann, devait se corrompre en nescience pour que de ce rien, de cette mort germât une science vivante (2). Comme l'ignorance enferme un principe de savoir et l'obscurité un principe de lumière, ainsi la mort peut bien être dite la source de la vie (3). C'est là une vieille idée mystique que Böhme a transmise à Schelling (4), et que l'on retrouve à la même époque chez Franz Baader (5). Le vrai savoir sort du non-savoir en surmontant la fausse science, et le bon vouloir du non-vouloir en niant la mauvaise volonté ; la turgescence du principe interne suppose la menace d'une force hostile contre laquelle la vitalité se raidit.

Le devenir ne progresse en vérité qu'à force de suppressions et d'exclusions cruelles. La Discorde « reine de l'univers », dresse les uns contre les autres les moments successifs ; leurs prétentions contradictoires triomphent

(1) 70 c-d, 72 a. Il n'est pas jusqu'à l'idée du cycle des générations et de l'ἀνάκαμψις qui ne soit commune à Platon et à Schelling.

(2) *Sokratische Denkwürdigkeiten*, p. 51 ; cit. apud Schelling, *Einleitung*, 22e leçon (XI, p. 526).

(3) VIII, p. 77-78 et le texte déjà cité de la page 260. Les *Weltalter* citent Böhme presque textuellement.

(4) *De Signatura rerum*, VIII, 7 : « Also muss der Tod eine Ursache des Lebens sein, dass das Leben beweglich sei. » *Sex puncta theosophica*, I, 68 : « Und geht das Leben aus dem Tode, und der Tod muss also eine Ursache des Lebens sein. » 73 : « Also ist der grimmige Tod eine Wurzel des Lebens. » (Koyré, *op. cit.*, p. 369, 422.)

(5) *Gedanken aus dem grossen Zusammenhang des Lebens*. (« Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche », I, Nürnberg 1813, p. 463.)

tour à tour en d'éphémères hégémonies qui correspondent aux « phases » du devenir. A tout moment nous biffons un passé caduc pour installer à sa place notre présent vigilant ; nous réagissons sans cesse contre nous-mêmes. Cela s'appelle : croître et progresser. Mais le passé ainsi rayé n'est pas anéanti. Il subsiste comme « Fondement » du présent vainqueur, il en reste pour ainsi dire le socle et le tuf. Ne reparaît-il pas, par exemple aux moments solennels, quand la personne tout entière se rallie elle-même en vue d'un acte libre ? L'oubli a toujours raison de sa présence, jamais de son existence ; et l'invisible absent continue d'agir dans les substructures de l'âme, de collaborer à l'édification du caractère. La conservation d'un Grund dompté, mais non aboli, atténue donc les discontinuités du devenir. Or, nous le savons, le Grund du devenir est multiple et relatif : à chaque instant il renaît et à chaque instant il succombe, et le Grund primordial de l'existence inaugure simplement la série de ces sacrifices. Tout moment passé joue le rôle de Grund par rapport au suivant, qui succombera à son tour, comme par un jeu de bascule — car la dure fatalité n'en épargne aucun. Et ainsi le progrès engendre son propre frein (1). Les moments successifs qui le composent sont de nature équivoque : positifs quand on les considère dans leur actualité absolue, ils sont désespérément négatifs par rapport au moment qui leur succédera. En même temps qu'ils s'affirment eux-mêmes, ils se refusent d'avance à toute succession (2). Chaque période du devenir enveloppe ainsi un certain pou-

(1) *Philosophie der Mythologie*, 15e leçon (XII, p. 342-343).

(2) Ces idées si profondes ne sont pas sans analogie avec certaines vues de M. Bergson. L'évolution créatrice implique elle aussi à tout instant, un mouvement de sens inverse qui tend à paralyser son élan ; c'est une force de matérialisation qui alourdit en chacun de ses points l'essor de la vie.

voir de résistance qu'elle manifeste au moment de céder la place à une autre ; elle représente un progrès sur les précédentes, mais elle voudrait bien s'éterniser, et s'il ne tenait qu'à elle le progrès s'arrêterait là. Sa volonté de conservation dément, pour ainsi dire, les conquêtes que sa naissance représentait. C'est ce que montre bien, par exemple, le mythe de Héraclès, le héros d'un progrès que ralentit à chaque pas l'obstination du principe suranné qui ne veut pas mourir. Les périodes révolues de l'histoire se dressent ainsi contre les suivantes pour retarder leur avènement ; elles s'isolent du devenir, qui a besoin pourtant de leur hostilité, et en compromettent à tout instant l'ascension.

L'idée d'un Grund réfractaire trahit un souci de réalisme qui distingue en toute circonstance la pensée romantique de Schelling. Le Grund, survivant à sa défaite, est là, si l'on peut dire, pour rappeler perpétuellement à l'être actuel la médiocrité de ses origines et la fragilité de son triomphe. Le passé, dans la durée schellingienne, ne se laisse pas absorber par une conscience qui assimilerait les nouveautés successives au fur et à mesure qu'elles l'atteignent. Il subsiste, mais comme un vivant reproche, comme le muet témoin d'une victoire toujours précaire, contestée et provisoire. Schelling a voulu, par réaction contre l'orgueil idéaliste, *naturaliser* l'esprit en faisant peser sur ses conquêtes les plus sublimes l'avertissement des forces troubles et élémentaires dont il est issu et qui guettent ses moindres défaillances. L'esprit, si raisonnable soit-il, n'est pas immaculé ; en lui veille un principe sauvage et très ancien, un témoin de l'origine des temps qui menace perpétuellement notre civilisation intérieure. Il y a dans l'esprit le mieux réglé une merveilleuse méchanceté qui se déclare parfois en faisant taire les forces pacifi-

ques. La nécessité subsiste ainsi dans la liberté, la nature dans l'esprit et le non-moi dans le moi ; la barbarie du principe irrationnel résiste aux invitations de l'esprit. Dieu lui-même a besoin de non-Dieu pour se manifester : il n'est donc pas l' « ens » vide et indéterminé que l'on imagine, sa nature le limite au dedans. C'est pourquoi l'univers n'est pas intégralement convertible en notions simples, malgré les prétentions du dogmatisme ; il y a toujours entre nos lois et la réalité une certaine marge qui trahit, pour ainsi dire, la protestation du principe nocturne : et l'on sait combien Schelling, dans sa dernière philosophie, est devenu attentif à cette contingence intime des choses, à ce chaos vénérable et toujours réfractaire à la discipline des concepts.

IV. — Le mal

On vient de découvrir dans la durée : 1° la continuité d'une histoire toujours prophétique, toujours penchée vers le futur ; 2° des révolutions brutales où sombre périodiquement le passé ; 3° un principe (le « Grund ») qui, par sa nature ambiguë, germinale explique à la fois la liquidation du passé et la préformation de l'avenir. Nous devrions maintenant rechercher à quoi tend cette histoire ; et si la conscience peut se guérir de ces déchirements, de ces sacrifices. Ce serait le problème de l'Eternel. Mais avant que nous l'abordions, une difficulté s'offre à nous. Le Grund est-il mauvais ? Entre le Grund et le Mal quelle est la différence ? A cette question il ne saurait être ici répondu que dans la mesure où le problème du Devenir dépend de sa solution.

Il y aurait, croyons-nous, deux cas à distinguer ; le Mal qui reste Fondement et qui n'est pas malveillant ;

le Mal qui devient malveillant parce qu'il a cessé d'être fondement. Celui-ci fait surtout l'objet des *Recherches philosophiques* qui, ayant pour centre l'étude de la volonté humaine, envisagent le mal, à la suite de Böhme et à l'exemple de Baader, comme l'œuvre d'une liberté exubérante et positive. Au premier, qui nous retiendra bien davantage, sont consacrées deux admirables leçons de la *Philosophie de la Révélation* (1) ; à cette époque Schelling s'est en grande partie débarrassé des influences théosophiques auxquelles il devait sa théorie du Mal positif ; son langage se fait plus scientifique ; il raille maintenant l'idée böhmiste de l'archange rebelle, qu'il trouve trop dramatique, trop mystique ; il fait un effort vigoureux pour réduire au minimum la part des initiatives personnelles et des décisions contingentes, pour enrôler Satan, s'il se peut, dans un système où il n'y aurait que des notions intelligibles et nécessaires. Assurément la contingence n'est jamais éludée : elle subsiste toujours dans la Faute immémoriale du premier Homme ; d'autre part on ne peut faire du diable le principe mauvais par nature sans tomber immédiatement dans le dualisme désespéré des Manichéens. On peut bien dire, en ce sens, que le personnage de Satan est devenu, non point originel. Pourtant la mystique chrétienne n'a pas raison elle non plus. Le diable ment par nature (« seiner Natur nach »), et non point à la suite d'une impiété accidentelle (2). Ce n'est pas sa volonté mais sa nature de tromper les hommes ; c'est une *fonction* qui lui revient dans l'ordre universel. Plus nettement encore : sa fonction tentatrice s'exerce en vertu d'une *loi générale*. Satan n'est pas un trouble-fête

(1) 33 et 34es leçons (tome XIV). Cf. V, p. 437.
(2) XIV, p. 260-262 et 266-267. La 33e leçon dit le contraire (p. 245).

qui serait venu un beau jour, on ne sait pourquoi, prevertir l'humanité innocente. Satan n'est pas un ange déchu, ni une créature, mais *un principe.* Satan n'a jamais été saint, il pèche dès qu'il agit : ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει ; s'il se mouvait, il anéantirait la conscience.

La vérité est qu'il y a une Economie divine (1) et que de cette économie le diable est un moment. Un moment, disons-nous, et non point une catastrophe. C'est qu'il n'y a rien d'absurde au sein du devenir, rien qui n'ait sa raison d'être, sa vérité intérieure ; il faut que tous les moments de cette succession servent à quelque chose, car tous sont égaux en dignité ; que le scandale lui-même devienne naturel et organiquement nécessaire. Or le diable, qui est bien le personnage scandaleux κατ' ἐξοχήν, le diable est un être historique agissant diversement en des temps divers, changeant au cours du processus ; il devient de plus en plus agressif à mesure que le principe de vie reprend l'avantage (2) ; très respecté dans l'Ancien Testament, il n'est plus dans l'Apocalypse qu'un être haïssable et absolument contre-divin. Christ l'a en horreur car tous les tourments qu'il souffre, il les souffre à cause de Satan ; le Sauveur douloureux n'est pas là pour excuser ce mauvais ange. Satan est donc un « moment » ; et qui dit moment dit Rationalité ; le moment, chaînon d'un devenir continu où tout est solidaire, exclut l'absurdité. Comme la mort est un moment de la durée (3), ainsi le mal est un élément nécessaire de l'histoire. C'est ce que Schelling exprime dans son *Exposition de l'Empirisme philosophique* (4)

(1) Voir ici même p. 5-6 du présent ouvrage. XIV, p. 247, 250, 261.

(2) XIV, p. 249-250, 275-276. Cf. VII, p. 379.

(3) *Philosophie der Offenbarung,* 32e leçon (XIV, p. 213).

(4) X, p. 252. L'exemple lui-même est expliqué dans la 19e leçon de l'*Einleitung* (XI, p. 440).

sous une forme encore plus frappante. Bien et Mal, nous dit-on, sont des concepts relatifs ; le principe réel (Schelling ne parle plus du « Grund » dans cet écrit) se trouve être le mauvais comme le cœur est à gauche ; il n'est pas à gauche en soi, ἀριστερὸν καθ'αὑτό, mais à la suite du processus. Que signifient ces formules si condensées ? Elles signifient, croyons-nous, que le mal s'explique d'abord dans la perspective du devenir. Après le fait, quand le devenir a réalisé sa fin, nous voyons que le Fondement était provisoire, qu'il ne méritait pas de survivre ; et nous le disons mauvais, exprimant par là qu'il n'est pas ce que le processus voulait. Mais cela nous le savons après coup, maintenant que le sens du processus nous est devenu clair, maintenant que les espérances de l'avenir, devenues la réalité du présent, confinent le passé dans un anachronisme irrémédiable ; et surtout nous savons que si la « vieille nature » se mêlait à présent de revendiquer sa part d'existence, tout notre fier édifice s'écroulerait ; car l'épanouissement triomphal du devenir repose entièrement sur la docilité du passé à accepter l'exil que notre présent lui impose. Mais savions-nous, pendant le fait, quelles existences subiraient cette disgrâce ? Les choses passées ont été jeunes elles aussi (1) ; avant de succomber à l'élan des négations dévorantes les moments surannés ont connu, comme autant de dynasties successives, leur heure de gloire dans la conscience. Car le passé est toujours *devenu*. Et d'ailleurs qui osera prétendre que quelque chose ait été inutile ou insignifiant au cours du processus ? Pense-t-on que si le principe idéal avait

(1) *Einleitung*, 6e leçon (XI, p. 123-124 : « Es geht gegen die Natur, dass etwass gleich als vergangen gesetzt werde : zum Vergangenen kann alles nur *werden*, es muss also erst gegenwärtig gewesen sein... »). Cf. XIII, p. 381, et la 21e leçon de l'*Einleitung*.

pu se réaliser tout de suite, il aurait traversé l'épreuve du mal, uniquement afin de passer le temps (1), pour le plaisir ? — Ainsi du démon. Il apparaît aujourd'hui que ce personnage représente un principe empoisonné, car rétrospectivement nous voyons que l'histoire tendait à toute autre chose, et que s'il n'avait tenu qu'à Satan, Christ serait mort en vain ; il faut donc souhaiter que le principe assoupi ne se réveille plus, car son intervention, salutaire dans le monde païen, serait désastreuse dans un monde racheté. Pourtant le Mal n'est pas un luxe déplorable que l'humanité se serait offert, de gaieté de cœur ; ces caprices n'existent pas dans l'univers. Personne n'a le droit de dire que Satan ait tourmenté les hommes en pure perte, qu'il n'ait pas été quelque jour reconnu et toléré par Dieu. Le Démon, néfaste aujourd'hui, a pu être bienfaisant à son heure : *tout est question de temps*. — On voit assez par tout cela que si la *Philosophie de la Révélation* rend hommage au principe maudit, ce n'est plus parce qu'à la suite des théosophes elle s'exagère la virulence du péché ; c'est au contraire par un souci tout scientifique d'intelligibilité. Il y a un devenir plein de sens, et il importe d'en justifier toutes les fantaisies, tous les paradoxes apparents.

Le mal est donc un élément nécessaire au gouvernement du monde. Le mal a une fonction. Quelle est cette fonction ? Sur ce point Schelling est bien moins original, et presque toutes ses formules sont empruntées à Böhme. 1° Satan met en doute l'indécis, afin que rien ne reste caché. Voilà peut-être l'idée la plus personnelle de Schelling. C'est, nous le verrons une grande loi du devenir que tout le possible doit arriver (2). Il faut que la

(1) « Pour faire du temps », comme dit la *Darstellung* en un français bizarre (X, p. 253).

(2) Voir notre chapitre IV, p. 196 sqq.

chose de Dieu soit franche et claire ; 2° Satan travaille à exalter le Seigneur : de là sa dignité, sa majesté (1), Le vrai nom du Diable (διαβάλλειν) est l'Antagoniste. ὁ'Αντικείμενος. Or l'antagonisme est nécessaire à la révélation de Dieu (2). Sur cette idée toute böhmiste, et qu'on retrouve dans la dialectique de Hegel, Schelling brode toutes sortes de brillantes variations. L'union se révèle dans la discorde et l'amour dans la haine ; toute volonté de révélation appelle une contrariété ; en sorte que si Dieu renonçait à sa malveillance, il renoncerait à soi (3). On peut donc bien dire que Satan raconte la gloire de Dieu ; à l'obstacle vaincu se mesure la grandeur de la victoire ; 3° Par rapport à l'homme le mal est surtout un des principaux ressorts de la conscience réflexive. Il « aiguise » et « précise ». Comme le principe satanique est le trône de Dieu, car en lui Dieu se possède et se connaît (4), ainsi, par exemple, l'inégalité permet à l'égalité de se sentir elle-même (5). C'est le grand excitant sans lequel la vie somnolerait, tomberait en stagnation (6). Grâce à lui le bien devient intelligible pour soi, se contemple et s'articule en idées au lieu de rester tacite (7). Satan mobilise l'immobile, trouble notre sécurité, conteste nos certitudes reposan-

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 33e leçon (XIV, p. 243 ; p. 221 : Satan est nécessaire « zur Verherrlichung Gottes »).

(2) *Philosophische Untersuchungen* (VII, p. 373 suiv.) Cf. Böhme, *De electione Gratiae*, IX, 12 : « Soll die Liebe offenbar seyn, so muss etwas seyn dem die Liebe Noth thut ». On pourrait multiplier les citations à l'infini. Voir l'écrit contre Jacobi : VIII, p. 75.

(3) VII, p. 403.

(4) VII, p. 378.

(5) VII, p. 381 ; cf. p. 400 : « die... empfindlich gewordene Güte ».

(6) VII, p. 400 ; XIV, p. 270-271 : Satan est « der immerwährende Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, das Prinzip, ohne das die Welt einschlafen, die Geschichte versumpfen, stillstehen würde ». P. 275 : « ... allem Starren entgegengesetzter Geist ». Cf. VIII, p. 319.

(7) *Weltalter*, VIII, p. 200.

tes. Il y a quelque chose dans l'homme qui lui dit que toujours sa vie entière déplaît à Dieu, quoi qu'il fasse ; quelque chose qui l'accuse auprès de Dieu. L'Antagonisme est là pour raviver perpétuellement notre faute. Il entretient la malédiction, le contraste et la dispute (1), pour que le péché ne cicatrise pas ; il électrise la volonté toujours prête à s'installer dans ses bonnes vertus confiantes. Où est la vie, est aussi la guerre (2) ; le mal, notre ennemi, nous initie aux amertumes et aux angoisses de la conscience.

C'est ce que montrent plus clairement encore ces formes variées du mal humain qu'on appelle : péché, déraison, erreur. Quiconque n'a pas l'étoffe du mal, disent les *Recherches philosophiques* (3), est rarement capable du bien. Il y a un enthousiasme pour le mal comme il y a un enthousiasme pour le bien (4), et nous verrons plus tard pourquoi Schelling défend contre la *Théodicée* la théorie du mal positif. Dieu opère en l'homme malfaisant par sa contre-volonté ; dans le péché lui-même on retrouve Dieu, comme dans la maladie on retrouve la santé (5). A plus forte raison notre morale négative a-t-elle mille fois tort de proscrire les passions. Les passions sont viriles et généreuses ; les passions ont la même racine que les vertus. La colère n'est-elle pas le principe primordial ? L'âme de la haine ne passe-

(1) XIV, p. 250 suiv., p. 275. XII, p. 445 : « Nicht alles Zerstörende ist darum auch gleich böses Prinzip ». (A propos de Chiva.)

(2) VII, p. 400. Böhme : « Der Zorn ist eine Ursache... des Lebens und aller Beweglichkeit, wie auch im Menschen die Gift, etc. » (*De Triplici Vita*, VII, 41). « Darum so ist das Böseste so nützlich als das Beste... » (*De Signatura rerum*, VIII, 7.)

(3) VII, p. 400.

(4) VII, p. 372. Voir notre chapitre II, p. 105 sur le néant.

(5) VII, p. 403 ; XIV, p. 52 (où Schelling cite un psaume célèbre : cf. VII, p. 400), 188.

t-elle pas dans l'amour, qui l'ennoblit (1) ? La folie, dit Schelling dans ses conférences de Stuttgart (2), se révèle (« tritt hervor ») quand l'âme, c'est-à-dire l'élément divin de la personne, ne gouverne plus l'esprit ; elle ne surgit pas du dehors, mais s'actualise simplement toutes les fois que l'âme cesse de la refouler : elle préexistait donc à titre de *fondement* (« Basis »). Chacun de nous porte en soi sa folie intérieure, c'est-à-dire l'être *fondamental* qu'il serait ou qu'il redeviendra pour peu que la discipline de la conscience vienne à faiblir. Et cependant comme dit Herder (3), la folie devait régner d'abord, pour succomber à la sagesse. Tout être a ainsi pour source un non-être qui est son fondement ; l'esprit est le non-être relatif de l'âme, et le non-esprit de l'esprit; « dementia » enfin est le Grund résistant de « mens ». Un entendement réel, actif et vivant n'est guère que de la folie réglée ; ou, comme on dit, « nullum magnum ingenium sine quadam mixtura dementiae ». L'esprit est vide et stérile qui ne se manifeste pas dans son contraire ; car les natures vraiment énergiques sont celles qui domptent leur démence, loin de l'extirper. De là cet enthousiasme divin dont parle Platon. Mais il arrive parfois que la convoitise assoupie trompe notre censure, que toutes les forces réprimées, l'entendement, la volonté, l'appétit entrent en rébellion avec l'âme : alors naissent l'erreur et les rêveries insensées, qui sont une revanche du « Grund ». Plus nettement encore la

(1) VII, p. 388 et 400-401. Dans ce dernier texte Schelling cite un passage de Hamann. S'il eût été Français, il aurait songé à Ballanche, à Lamennais ou à Ch. Fourier. Il est vrai que la différence n'est pas petite entre tout ce « satanisme » allemand et la sentimentalité de nos Romantiques, dont certains accents rappellent Rousseau. Cf. VIII, p. 291 : les instincts naturels sont sacrés.

(2) VII, p. 469-470.

(3) *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, IX, I : « Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie überwinde..., etc. »

Philosophie de la Révélation distingue entre « Wahnsinn » et « Blödsinn » (folie, imbécillité) (1). Folie émane du dedans : elle est, dirions-nous aujourd'hui, centrifuge, ayant sa source dans notre essence profonde. L'imbécillité, au contraire, est une maladie par défaut, non par excès ; le principe profond qui, activé, se déchaîne en folie, n'existe même pas virtuellement ; c'est le sommeil de l'âme. Une folie comprimée vivifie toutes les grandes inspirations. C'est ce que disait l'écrit des *Weltalter*, en des termes où l'esthétique « génialiste » du Romantisme est encore plus aisément reconnaissable (2). La création poétique apparaît toujours comme le déploiement d'une inspiration latente, comme l'explosion d'un délire sacré ; il n'est rien de grand sans cette sollicitation du principe nocturne dont se grise la conscience ; c'est pourquoi l'on dit qu'une certaine ivresse dionysiaque est inséparable de la création. La raison n'est pas inutile dans la vie mais ne faut-il pas aussi, un peu de Déraison ? « Etre raisonnable », c'est en général fort peu de chose (3) et les stériles sont le plus souvent les prosaïques. Les accusateurs de Socrate étaient bien plus raisonnables que Socrate et Parménion plus raisonnable qu'Alexandre le Grand. La raison est immuable, elle ne devient jamais autre chose que soi, elle déteste tout ce qui est héroïsme. Par exemple aimer son ennemi est absurde. Les raisonnables, proscrivant « Unvernunft », devront renoncer à toute morale magnanime. Les hom-

(1) 14e leçon (XIII, p. 299-300). Les *Stuttgarter Privatvorlesungen* (p. 469) proposaient des définitions beaucoup moins instructives : *Blödsinn* naîtrait de ce que le sentiment se révolte contre l'Entendement ; *Wahnsinn*, de ce que l'Entendement s'insurge contre l'Ame. Il y a une hiérarchie dont les principaux étages sont : Gemüt, Geist, Seele. Cf. *Anthropologisches Schema*, X, p. 290-291.

(2) VIII, p. 337-339.

(3) *Philosophie der Offenbarung*, 24e leçon (XIV, p. 23-27). Cf. X, p. 252-253 ; XI, p. 220.

mes savent agir par déraison ; et Dieu ne le pourrait pas ! Dieu, qui opère toujours irrationnellement, qui fait profession de folie, loin de se prétendre raisonnable ! Τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, dit saint Paul, σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστί. La folie de Dieu est mille fois plus sage que notre sagesse.

Il y a donc un sens où l'on peut dire sans vain paradoxe : comme l'erreur n'est pas toujours fausse, ainsi *le mal n'est point mauvais*, il prélude nécessairement à la sainteté. Le maudire, c'est maudire sa propre conscience (1). A certains égards le principe injuste est même supérieur à l'autre, car il peut exister sans le Bien, tandis que le Bien ne peut se passer du Mal (2). Le philosophe, comme Dante, rencontre l'enfer sur sa route avant de trouver le ciel. Schelling raille cruellement les philanthropes superficiels inaccessibles au découragement (3) et oppose à leur niais optimisme cette idée que toute tentation est salutaire, que de l'excès même de la catastrophe le bonheur sortira. N'est-ce pas la vieille idée allemande qui s'était incarnée pour les romantiques dans le personnage de Méphistophélès, cette force

Die stets das Böse will, und stets das Gute schafft...

Méphistophélés n'a rage que de détruire et de défaire ; pourtant il sait que la nuit enfante « l'auguste lumière ». La croyance à la fécondité du pire, à la création dans l'inconscient — voilà le thème central du « satanisme » germanique (4) ; il n'est pas étonnant qu'on le retrouve

(1) XIV, p. 253. Cf. VI, p. 43.
(2) *Darstellung*, X, p. 251. Cf. *Einleitung*, 18e leçon : le μόριον inférieur de l'âme peut être sans le supérieur, mais non réciproquement (IX, p. 416.)
(3) XIV, p. 270 et 272.
(4) Cf. les textes d'Emile Boutroux que cite M. Léon Brunschvicg dans sa préface à la réédition des *Vérités éternelles chez Descartes*. (Trad. Canguilhem, Paris, 1927), p. xxix.

chez un philosophe attentif au jaillissement des existences et toujours disposé à assigner pour origine au droit et aux claires vérités quelque puissance irrationnelle. Mais il y a chez Schelling autre chose encore ; je veux dire l'idée que rien n'est absolument indigne d'exister, que Satan n'est pas méprisable (1). D'abord il faut tout respecter (2) ; certaines choses nous paraissent inintelligibles, qui ne sont que surnaturelles : Dieu seul peut les juger. Or Dieu est impartial (3). Il n'est pas Dieu seulement pour les bonnes choses, mais aussi pour les autres : il est « der All-Einige ». C'est là ce qu'on appelle la Justice de Dieu. Dieu serait injuste s'il laissait Satan disparaître ; pour lui le mal n'est pas moins précieux ni moins naturel que le bien. Sa majesté consiste à n'être jamais unilatéral, à accorder à Satan un droit relatif à l'existence. Mais les hommes s'y trompent, car eux sont partiaux, unilatéraux : ils confondent le principe qui manifeste le mal avec le mal lui-même (4) comme ils maudissent le chirurgien qui les guérira. Or Satan est ce chirurgien. Il faut savoir juger objectivement pour discerner la bienveillance du principe satanique.

Le mal qui n'est pas mauvais va devenir mauvais dès qu'il se refusera à rester fondement. C'est par exemple la volonté propre qui prétend devenir universelle, la créature qui quitte le centre silencieux pour la périphérie... Toutes ces formules dont l'inspirateur est Böhme expriment à notre avis une seule et même chose : c'est que le mal (il s'agit désormais du Mal *malveillant*)

(1) XIV, p. 251-252. Les anges non plus ne méprisent pas la seigneurie contre-divine.
(2) XIV, p. 22 ; XIII, p. 291.
(3) XIV, p. 194-195 et 53.
(4) XIV, p. 261. On remarquera comment Schelling, parti de l'extrême opposé, arrive à retrouver le langage de Leibniz.

n'est pas une substance, mais un acte, une décision de la volonté (1) ; ou, plus généralement encore, un *rapport*. Le péché originel, en tant qu'il est l'œuvre d'une liberté vivante et positive, consiste en cela même. Il y a des choses qui sont bonnes en soi, et qui ne deviennent mauvaises que parce qu'elles ne sont plus à *leur place*. C'est ce que Schelling appelle l'Inversion des principes. La « place naturelle » des choses, dans le temps, c'est leur *date*. Tout est bon en son temps ; le mal commence dès que les choses se mêlent d'exister hors de leur date. Voilà le seul aspect du problème qui puisse intéresser ici notre théorie du devenir ; le seul aussi qui soit vraiment nouveau pour peu qu'on reconnaisse l'originalité des vues de Schelling sur le temps. La malveillance du principe sinistre apparaît sous ce jour comme l'irruption d'un passé que l'on croyait définitivement révolu ; ce qui était bon à l'état de possible devient mauvais en obtenant l'existence actuelle (2), tout comme la philosophie de Hegel (3), qui serait inoffensive si elle se résignait à sa négativité, devient scandaleusement fausse en se croyant positive. Car l'erreur vient de l'abus. L'acte méchant est donc toujours une usurpation. Comme la partie qui était bonne à sa place, à l'intérieur d'un organisme harmonieux, engendre la maladie lorsqu'elle usurpe la place de ce tout ; ainsi le diable deviendra vraiment mauvais en persistant dans l'existence actuelle alors que la loi inexorable du devenir voudrait le reléguer parmi les ombres, dans le royaume du possible.

(1) VII, p. 352 (la liberté est avant tout « Vermögen des Guten und des Bösen »). Cf. p. 399 ; voir Saint-Martin, *Des erreurs et de la vérité* (Edition d'Edimbourg, 1782), p. 17 et suiv.

(2) XIII, p. 236, 285-286, 350-351 (sur le péché originel) ; XIV, p. 283-284 ; VIII, p. 267.

(3) X, p. 126-128 ; XIII, p. 80. Pour Baader aussi la maladie naît d'une ipséité usurpatrice (Werke, VII, 371 ; XV, 692).

La vérité c'est que le diable *latent* représente un certain moment du devenir (1), le diable actif un autre moment. Il ne faut pas brouiller l'ordre des moments si l'on veut obéir au destin. Un *moment* (2) est à la fois Etre et Non-Etre ; sa nature est d'exister provisoirement, avant de succomber à l'élan du processus. Lors de la création le mal a été déclaré inexistant, mais il a gardé la possibilité de renaître ; notre conscience n'en exclut que la présence effective. Satan devenu potentiel, Satan affamé d'existence va solliciter la volonté pour qu'elle l'aide à s'activer (3). Satan est toute indigence et envie ; il est si irréel qu'on ne peut le saisir, comme la matière du *Timée*, que par un « raisonnement bâtard », λογισμῷ νόθῳ. Par lui-même il ne peut rien, il dépend entièrement de notre décision. Il nous harcèle donc pour se faire accueillir ; il essaie de nous séduire par des prestiges de magicien, il exploite notre prédilection pour le mensonge. Tout lui est bon, et partout il se glisse ; il assiège la volonté de la créature ; toujours aux aguets, il utilise la moindre brèche. Ce sont des embûches toutes spirituelles, et qui nous menacent sans répit. Le mal est aussi avisé que pauvre ; infiniment variable, il joue sous mille formes, figures et couleurs et nous propose toutes sortes de possibles pour nous attirer. Comme Typhon, le démon égyptien, il est errant et sans asile ; notre conscience est sa maison. Ses pièges, si nous n'y prenions garde, éterniseraient les suites de la catas-

(1) XIV, p. 261.

(2) XIV, p. 13. Dans un de ses premiers écrits, *Von der Weltseele,* Schelling disait déjà : ce qui dure est et n'est pas tout ensemble (II, p. 364-365). Cf. aussi *Philosophie der Mythologie,* 14e leçon (XII, p. 296). Sur l'idée de « moment », cf. *Einleitung,* 6e leçon (XI, p. 124), *Philosophie der Mythologie,* 3e leçon (XII, p. 50). Toutefois et quoi qu'en pense Hegel, le devenir est plutôt passage du néant à l'être qu'union de l'être et du néant (X, p. 135). Cf. II, p. 365 ; X, p. 114.

(3) XIV, p. 270-272, et toute cette 34e leçon ; VII, p. 390.

trophe. Contre ses machinations, πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου, endossez l'armure de Dieu. Il faut comme dit l'Apocalypse, s'initier aux mystères du mal, τὰ βάθη τοῦ Σατανα, afin d'être expérimenté, afin que le mal reste profond, « ne promineat, exstet malum ».

La plupart des maux viennent donc d'une résistance au devenir. La santé, disent les *Weltalter* (1), consiste dans l'évolution normale des puissances de l'organisme ; là où ce développement tourne court apparaissent toutes sortes de monstruosités et de maladies. Le présent ne réussit plus à contenir le passé sur lequel il exerçait sa bienfaisante censure ; l'ordre des moments est brouillé et notre organisme est livré au feu des contradictions aiguës. Dans l'histoire cette rébellion des moments surannés engendre toutes sortes de fièvres spirituelles. Une *superstition*, par exemple (2), est littéralement une croyance périmée qui n'a pas voulu mourir, et qui survit (« superstare ») au moment de l'histoire pour lequel elle était faite ; les croyances superstitieuses ont échappé à cette liquidation implacable des moments anachroniques qui permet au devenir d'avancer. Elles circulent, dépaysées, dans un présent qui ne les reconnaît plus. On les traite comme des revenants, comme le résidu d'une époque inactuelle dont elles demeurent les seuls témoins. La même chose pourrait se redire du fétichisme (3) et même des Pharisiens (4). L'aveuglement est le péché

(1) VIII, p. 261. Voir un texte important, p. 266-268. Langage légèrement différent dans les Leçons d'Erlangen, IX, p. 212 et 241.

(2) *Einleitung*, 9e leçon (IX, p. 213). Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 9e leçon (XIII, p. 194).

(3) *Philosophie der Offenbarung*, 18e leçon (XIII, p. 398). Cf. *Philosophie der Mythologie*, 23e leçon, sur l'immutabilité chinoise.

(4) *Philosophie der Offenbarung*, 31e leçon (XIV, p. 198). Après que Herder eut révélé aux Allemands la poésie hébraïque, le judaïsme connut une heure d'engouement dans les cénacles romantiques ; Baader et Molitor y contribuent beaucoup. Schelling est, en général, moins enthousiaste.

juif par excellence ; autant le judaïsme fut nécessaire pour préparer la Révélation, autant son obstination à rejeter le Messie apparaît anachronique et déplorable. Comme l'hérésie est un moment nécessaire de la vérité (1,) ainsi le judaïsme sert à préparer la Nouvelle Alliance. Mais l'hérésie devient mauvaise à partir du jour où elle s'isole et où elle prétend, elle croyance particulière, tenir la place du dogme tout entier (2).

Le principe barbare a donc sa fécondité propre ; c'est un mystère qui contient déjà toutes les inquiétudes de la vie. Il y a par exemple au fond de nous un certain bouillonnement obscur et comme une effervescence des forces démoniques que réprime à grand peine le principe vigilant et prosaïque. C'est folie que de nier la réalité de cette tragédie latente qui nous menace sans repos et qui empoisonne nos meilleures actions. Le malheur de nos amis ne nous déplaît point ; on hait son bienfaiteur, et les intentions les plus pures deviennent venimeuses. Mais c'est folie aussi que d'en nier l'utilité. Le mal est un ennemi qui ne se volatilise pas et qu'il faut prendre corps à corps. Ainsi faisait le Docteur Luther qui avait du péché une expérience merveilleusement aiguë, et qui se vantait d'avoir regardé le diable dans le blanc des yeux. Notre vrai combat est contre un mal spirituel et céleste (3). Le mal est l'esprit lui-même, mais l'esprit à l'envers ; et, en un certain sens, il n'y a pas moins voluptueux qu'un corrompu. Les vertueux sans esprit n'ont jamais attiré le mal spirituel ; mais les natures délicates

Il insiste sur l'orgueil des Juifs dispersés, sur l'inclination idolâtrique des Juifs de l'Ancien Testament. Hegel est plus sévère encore.

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 26e leçon (XIV, p. 67).

(2) *Weltalter*, VIII, p. 208-209 ; *Einleitung*, 9e leçon (XI, p. 209-210).

(3) XIV, p. 265 et 272 ; VII, p. 372-373. Les *Stuttgarter Privatvorlesungen* (VII, p. 468), montrent surtout comment le mal et l'erreur viennent de l'esprit.

lui sont plus vulnérables ; elles sont guettées par les passions dévastatrices. Ceux pour qui la vie n'est pas un pensum ou un rôle appris par cœur rencontreront inévitablement l'Antagoniste. Là est le vrai « côté nocturne », la « Nachtseite » de l'esprit. C'est la source de toutes les angoisses, mais aussi de tous les enthousiasmes.

V. — L'Éternel

Tout nous dit que le devenir n'est pas ce qu'il y a de mieux. Le devenir est un pis-aller ; il travaille à se rendre lui-même inutile ; il fait des espèces et des nations un gaspillage insensé, et ses caprices nous demeurent souvent impénétrables ; inconstant et oublieux, il édifie pour démolir aussitôt, il tâtonne, il se détourne volontiers de ses propres œuvres. A la suite d'une catastrophe immémoriale, la conscience est déchue de son unité heureuse, les éléments de son antique perfection se sont séparés et s'excluent mutuellement. Mais s'ils ne peuvent plus *coexister*, ils peuvent encore *se succéder*. Notre devenir douloureux avec ses guerres et ses reniements sert donc à tourner la contradiction ; il détaille laborieusement et au prix de multiples sacrifices, le contenu d'un bonheur qui nous fut donné indivis. Puisque les formes de l'être primitif ne consentent plus à exister simultanément, « uno eodemque loco » (1), l'histoire va les parcourir l'une après l'autre. Le temps apparaît ainsi comme l'organe de la réconciliation (« Versöhnung ») par excellence ; le temps nous guérit de la contradiction. Cette idée toute romantique apparaît très tôt chez Schelling (2) ; le *Système de l'Idéalisme transcendental* (3)

(1) Cf. l'appendice au tome XIV, p. 354 ; *Philosophie der Offenbarung* 13e leçon (XII, p. 280, 284). Cf. XI, p. 306, 318 ; XII, p. 82, 87.
(2) *Von der Weltseele* (II, p. 364-365).
(3) III, p. 518 et suiv., p. 562.

nous montre même dans le temps de l'intuition le grand pacificateur grâce auquel A et non-A, qui s'excluent impitoyablement si on les pense au moyen de concepts abstraits, c'est-à-dire par réflexion, se rejoignent l'un l'autre insensiblement. La contradiction, qui est sans issue quand elle oppose des contradictoires simultanés, devient inoffensive par la succession (1). Nous ne pouvons, est-il dit dans la seconde partie de *l'Introduction à la philosophie de la Mythologie* (2), poser tout d'une haleine le pur sujet sans objet et le pur objet sans sujet ; mais nous pouvons très bien poser l'un *d'abord* et l'autre *ensuite* : — A et + A, qui s'excluraient éternellement, vont se réconcilier, collaborer comme moments successifs d'une même durée. Mais le moyen de faire admettre au formalisme que là où il y a succession il peut y avoir encore intelligibilité et pensée apodictique ? La relation de principe à conséquent échappe au principe intemporel de contradiction : c'est un fait historique, une relation vivante qu'on peut comparer aux vicissitudes de l'acte volontaire. D'ailleurs nous expérimentons que les incompatibles sont pensables en des moments différents (3) ; par exemple, les puissances qui s'excluent vont régner tour à tour (4), et c'est même une des fonctions du polythéisme de disperser entre des personnes successives une monarchie maintenant déchirée. La destinée humaine reproduit sur une moindre échelle cet expédient du devenir ; depuis que l'esprit et la chair sont devenus incompa-

(1) *Weltalter*, VIII, p. 213 et suiv. Or seule une pensée formelle exclut l'avant et l'après. Cf. *Einleitung*, 13e leçon (XI, p. 305) sur l'ἐναντίωσις aristotélicienne. Les « contraires » ne sont incompatibles que ἅμα « (zugleich »), à la même place. Voir IX, p. 215.

(2) 12e leçon (XI, p. 239). Cf. Bergson, *Evolution créatrice*, p. 15.

(3) 14e leçon (XI, p. 326).

(4) *Darstellung*, X, p. 272 et 280 ; *Philosophie der Mythologie*, 5e leçon, *passim* ; *Philosophie der Offenbarung*, 18e leçon.

tibles, il a fallu vivre l'une après l'autre la vie naturelle, la vie idéale par la mort de la chair, enfin la vie glorieuse de la chair spiritualisée (1). Grâce au temps le principe de contradiction lui-même devient positif et fécond ; à tout instant la contradiction s'exalte pour cicatriser aussitôt. L'ambiguïté fuyante du *moment* exprime sur le vif cette indifférence aux contradictions ; un même moment, actuel par rapport au passé, devient négatif et potentiel par rapport au futur (2). Le mal, on l'a vu, vient de ce que les choses ne sont plus à leur place : mais c'est le Temps qui distribue les places (3), localise toutes choses, remédie, autant que faire se peut, à la désharmonie universelle. Car les choses ne prospèrent qu'*en leur lieu* (4).

On voit maintenant en quel sens le devenir est un bien, en quel sens aussi on peut le dire odieux et funeste. Le devenir est ici-bas un vestige de notre malheur. Frédéric Schlegel le considérait comme un repentir, un regret. La conscience ne devient pas par plaisir ; elle ferait bien autrement si elle pouvait ! Elle s'engage dans les aventures de l'histoire comme on se livre au chirurgien, — pour guérir. Schelling lui-même (5) compare volontiers la mythologie à l'évolution d'une maladie. Par rapport au passé la maladie est évidemment un mal, puisqu'elle trouble un ordre antérieur,

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 32e leçon (XIV, p. 213).
(2) *Einleitung*, 19e leçon (XI, p. 451-452). Cf. *Philosophie der Mythologie*, 14e leçon (XII, p. 296). Voir p. 57, 112 du présent ouvrage.
(3) *Einleitung*, 18e leçon (XI, p. 429).
(4) *Weltalter* (VIII, p. 241).
(5) *Einleitung*, 9e leçon (XI, p. 209, 222 : la mythologie est « das ursprüngliche Erzeugniss des sich selbst wiederherzustellenden strebenden Bewusstseins » ; telle « die regelmässig und natürlich verlaufende, d. h. durch ein notwendiges Bestreben sich aufhebende und zur Gesundheit wiederherstellende Krankheit »). Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 9e, 17e, 23e leçons (XIII, p. 186, 369, 378, 522). Et XII, p. 318.

qui est celui de la santé ; envisagée, au contraire, dans la perspective du futur, la maladie édifie loin de détruire ; le processus morbide n'est tout entier qu'un travail de restauration, et la douleur qui lui fait cortège exprime simplement que l'organisme se défend. Le devenir naît d'un malaise, comme le mouvement d'un déséquilibre initial (1). Ce malaise a pour source, nous le verrons (2), la possibilité originelle, qui est essentiellement instable et provisoire. On ne peut en rester là. Le devenir s'offre à apaiser ce mécontentement, à régénérer la conscience privée de Dieu, à guérir sa blessure. Le devenir religieux de la conscience, restaurant peu à peu l'unité primitive, n'est tout entier, nous le verrons, que l'histoire d'une convalescence spirituelle. Mais avant de retrouver cet équilibre que retarde à chaque pas l'égoïsme réticent du Grund, il faut parcourir un long itinéraire de souffrances et de déceptions. Le chemin est âpre (3) et nous maudissons volontiers le destin qui nous pousse.

On peut bien dire que le temps travaille lui-même à se supprimer. En vérité le temps « ne demande qu'à finir ». Ce qui est naturel, et qui va de soi, c'est que rien ne dure ; ce qui demande explication c'est qu'il y ait de la durée. Le temps n'est pas une chose normale et l'on peut dire à la rigueur qu'il ne devrait pas exister. D'abord était l'Eternité ; l'Eternité seule est première et positive ; notre devenir, en ce monde boiteux, l'imite tant bien

(1) *Darstellung*, X, p. 247 : « ... Wir können dabei bemerken, dass es überhaupt keinen Prozess gäbe, wenn nicht irgend etwas wäre das nicht sein sollte, oder wenigstens auf eine Weise wäre, wie es nicht sein sollte ». P. 250 : « Bewegung ist nur, wo nach einer Seite ein Uebergewicht ist ».

(2) *Philosophie der Offenbarung*, 4e leçon (XIII, p. 65). *Einleitung*, 18e leçon (XI, p. 418).

(3) X, p. 266-267 ; VII, p. 399, 403-404 ; VIII, p. 246, 250, 265, 267-268, 321-322, 335.

que mal, étant par labeur et approximation ce que l'Eternité est tout d'un coup sans effort. C'est donc bien le temps qui est l'ombre de l'Eternité, αἰῶνος εἰκὼν κινητή (1). Le prophétisme nous l'a déjà prouvé, qui traîne après soi comme une nostalgie de l'éternel. Rétrospectivement nous découvrons, si j'ose dire, le sens ésotérique de cette préformation qui nous avait paru, chez Schelling, d'un accent si moderne. En vérité, « tout est donné » ; voilà pourquoi le futur est immanent ; si les puissances sont solidaires et si Dionysos premier n'est pas sans Dionysos troisième (2) c'est qu'une timide réminiscence de l'éternel flotte encore dans l'histoire ; les moments disloqués n'ont pas, malgré l'exil, perdu toute sympathie l'un pour l'autre ; mais cette sympathie est devenue secrète, et seuls les clairvoyants la devinent encore.

D'ailleurs le devenir ne peut durer indéfiniment ; un jour arrive où la santé originelle se rétablit, où le cycle est bouclé. Car l'histoire doit finir par où elle commence : ainsi la théogonie aboutit à la création de l'Homme, en qui se restaure l'unité originelle, émiettée dans la nature. L'Alpha et l'Oméga se rejoignent, le circuit se referme. En d'autres termes le développement dont il est ici question est un développement *cyclique* (3). L'évolution des êtres vivants n'est-elle pas bien plutôt circulaire que rectiligne ? L'organisme, issu d'un germe, retourne lui-même au germe d'où il naquit. Dans toute vie on distingue une adolescence, une phase de maturité et une vieillesse, en sorte que l'apogée se trouve au milieu et non à la fin ; loin de se perdre dans l'avenir d'un pro-

(1) « Aemula aeternitatis » : *Einleitung,* 18e leçon (XI, p. 429). *Weltalter,* VIII, p. 307.

(2) *Einleitung,* 13e leçon (XI, p. 311) ; *Philosophie der Offenbarung* 21e leçon (XIII, p. 486).

(3) *Darstellung,* X, p. 272. Comparez *Weltalter,* VIII, p. 228 sqq. Voyez encore VII, p. 186 ; X, p. 387-389.

grès indéfini et linéaire, elle survient au terme de la croissance et recourbe le processus sur lui-même. La constitution symétrique et organique du temps vital satisfait mieux que l'idée d'un progrès toujours ouvert et fuyant à cette nécessité, à cette détermination dont le philosophe a tant besoin. La vie accordée autour d'un centre, s'organise en totalité individuelle ; la croyance au progrès indéfini, comme l'idée d'un mouvement sans repos, est une croyance absurde et désespérée (1). Evolution signifie recherche, doute, angoisse, et la pensée réclame impérieusement une certitude définitive à laquelle elle puisse se prendre. Le devenir apparaîtra donc simplement comme la redécouverte du paradis perdu, comme un retour vers cet âge d'or qui est, pour employer une vieille expression grecque, notre chère patrie (2). De là l'attention que Schelling et ses contemporains — théosophes et théocrates, catholiques et métaphysiciens romantiques — ont accordée aux problèmes d'origine (3) : langue *primitive* (« Ursprache »), nation *primitive* (« Urvolk »), révélation *primitive* (« Uroffenbarung ») — l'exploration de tous ces phénomènes primitifs ne traduit nullement chez Frédéric Schlegel, Görres ou de Bonald un souci d'analyse réductrice et d'explication génétique, mais une espèce de nostalgie sentimentale ; ils cherchent une conscience idyllique, non point la conscience élémentaire. L'itinéraire de la conscience avec ses avatars et ses vicissitudes apparaît donc comme un pèlerinage d'exil ; semblable aux voyages d'Ulysse qui symbolisaient dans les mystères grecs la conversion progressive des âmes erran-

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 24e leçon (XIV, p. 13).
(2) Baader emploie cette expression : Werke (Ed. Franz Hoffmann), IV, p. 288. Il parle aussi d'exil : entre autres, XIII, p. 207.
(3) *Weltalter*, VIII, p. 271.

tes, l'odyssée de la conscience raconte l'histoire d'un *retour*, d'un νόστος (1). Comme la synthèse, dans la dialectique hégélienne, retrouve la thèse initiale transfigurée, ainsi la conscience revient, enfant prodigue, à son unité originelle, ayant épuisé toutes les expériences de l'histoire (2). De cette unité la conscience vagabonde n'a pas perdu tout souvenir ; elle porte encore les traces de son antique noblesse, et elle veut rentrer en possession de l'héritage dont elle fut dépositaire. La continuité du devenir circulaire, je veux dire la Tradition, est faite avant tout de cette réminiscence et de ce désir. Mais quiconque aspire à ce retour doit se dépêcher, comme dit Franz Baader (3), d'échanger la grosse monnaie du temps contre l'or de l'éternité.

Le temps n'est donc là que pour suppléer à l'éternel. Cela est si vrai que tout changement ici-bas suppose déjà l'identité. Au fur et à mesure que mûrit la *philosophie positive*, Schelling se fera de plus en plus attentif à la substantialité du devenir (4). Tout ne devient pas, et la durée n'a de sens que par rapport à l'éternité. Mais l'éternité à son tour est inintelligible sans la durée. Il faut s'habituer à cette idée que l'éternel peut être engendré lui aussi, que Dieu même est devenu. L'éternité n'est pas l'absence pure et simple du temps, elle est bien

(1) Sur la tradition mystique du cycle, cf. l'écrit de M. l'abbé Diès, *Le Cycle mystique, la divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique* (Paris, 1909) ; notamment p. 47 suiv. (sur l'Orphisme).

(2) Jean Wahl, *op. cit.*, p. 17-18, 28. L'Ulysse des romantiques est le docteur Faust. M. Wahl compare profondément l'histoire de la conscience aux aventures de Faust ou de Don Juan. Sur le retour du *Nacheinander* au *Zumal*, cf. V, p. 445, 449, 457.

(3) Werke, t. V, p. 265. Sur l'idée de temps et d'éternité chez Baader, voir la dissertation de Hans Reichel : *Die Sozietätsphilosophie Franz von Baaders, seine Lehren über Geschichte und Gesellschaft, Staat und Kirche* (Tübingen, 1901), p. 6-18.

(4) Voir notre chap. III, p. 168 sqq.

plutôt le temps vaincu, le temps surmonté (1). On a déjà parlé du jeu de bascule grâce auquel une existence s'élève en abaissant l'autre. Comme le temps, nous le verrons, surgit en refoulant l'Eternel dans le passé, ainsi l'Eternel travaille à résorber un temps virtuel qui ne demande qu'à s'actualiser. Or c'est bien autre chose de dire que l'éternité est étrangère au temps, ou qu'elle est au delà. Il y a aussi loin, ajouterons-nous, de cette éternité victorieuse à l'éternité intemporelle des théologiens que de l'intuition supraratiomnelle à l'intuition irrationnelle, ou de l'ignorance mystique qui est une naïveté profonde à l'ignorance vulgaire qui est la nescience pure et simple ; car la docte ignorance n'est que la science vaincue, comme la coïncidence des opposés n'est que la contradiction vaincue. Parce qu'elle renie le temps, loin de l'ignorer, l'éternité se montre plus riche et plus forte que lui. Et je sais bien que la « philosophie positive » nous décrira une éternité plus immaculée, moins inquiète que celle dont parle l'écrit encore tout böhmiste des *Weltalter*. A cette époque il s'agit surtout d'expliquer l'actualisation de Dieu et celle-ci exige une certaine succession virtuelle au sein de l'Absolu, quelque chose d'éternellement initial par quoi Dieu se décidera à créer. Mais surtout une conscience éternelle serait comme l'inconscience. Si vous voulez un Dieu qui soit présent à lui-même, il vous faut admettre dans l'absolu un certain genre de succession réprimée et comme implicite. Car la conscience ne se sent elle-même que dans le devenir (2). Si mon présent n'avait rien à contredire et si mon passé ne protestait pas contre son expulsion, jamais mon présent ne se connaîtrait lui-même. On a vu que c'est

(1) *Weltalter*, VIII, 260-262. Cf. p. 249, 308.
(2) *Philosophische Untersuchungen*, VII, p. 403 : « Das Seyn wird sich nur im Werden empfindlich. »

là une des fonctions du mal, en tant que le mal est *Grund.* Sans doute l'Absolu n'est pas conscient en ce sens, mais il est toujours *sur le point* de prendre conscience de soi, comme l'éternité est toujours sur le point de virer en devenir. De même que la théorie du devenir est dirigée contre un idéalisme insipide qui substitue à l'histoire dramatique de la conscience soit, comme Creuzer, une dégradation, soit l'idée d'un progrès indéfini et d'un temps édulcoré, — de même en théologie Schelling combat l'idée toute rationaliste d'une éternité négative (1) Le temps, disions-nous, est relativement discontinu et l'on y peut distinguer des phases qualitativement hétérogènes ; mais telle n'est pas seulement notre durée humaine. En toutes choses le philosophe préfère aux abstractions intemporelles l'idée d'une vie bien articulée en périodes distinctes, bouleversée par des crises soudaines. Schelling est parti de la double expérience de la création artistique et de la réalité biologique, et l'on comprend dès lors pourquoi l'idée d'un devenir discontinu est solidaire d'une vision finitiste et organiciste des choses. Pour la même raison Schelling a toujours été violemment hostile aux théologies rationalistes qui assignent à Dieu l'éternité vide, la triste infinité des concepts (2).

Non que l'éternité ait rien de commun avec le temps proprement dit. A l'époque où il parlait encore le langage de Spinoza (3), Schelling se montrait surtout soucieux de ne pas confondre l'éternité qui est toujours déterminée avec cette infinité vague que l'imagination transcendantale se représente liée au temps ; il importe de bien distinguer l'éternité pure, qui est absolument

(1) XIII, p. 238, 258.
(2) XIV, p. 235 ; il n'y a pas plus de temps infini que d'espace infini.
(3) *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, § 15, sur l'éternité du moi (I, p. 202). Cf. VI, p. 567.

intemporelle, et l' « aeviternitas » qui est une simple éternité de durée, une existence durant toujours. Mais l'immortalité ne serait en ce sens qu'une mort éternelle, un prolongement fragile de l'individu. C'est notre mortalité qui est immortelle ! L'éternité empirique conçue comme une ligne sans fin, est un être hybride qui n'a de sens que par rapport à l'intuition de la pure éternité. Dans la *Philosophie de l'Art* il songe encore à l'éternité de l'idée du cercle plutôt qu'à une éternité personnelle et organique (1). En l'Absolu il n'y a ni succession, ni passion, ni opposition d'aucune sorte. Si l'éternel n'était qu'une survivance indéfiniment prolongée (2), Dieu serait plus vieux maintenant que lors de la création, son existence s'étirerait donc dans la durée. Mais en l'absolu essence et existence sont rigoureusement égales. Les choses d'ici-bas ne durent que parce que leur existence n'est pas proportionnée à leur essence, ni leur réalité à leur possibilité ; le temps naît du besoin d'ajuster l'une à l'autre, de remédier à l'inadéquation des êtres finis (3). Le temps est donc la forme des *Nicht-Wesen*, c'est-à-dire des êtres qui dépendent d'un autre ; chaque moment est séparé de tous, et l'histoire, qui déroule dans le phénomène ce qui est éternel en l'absolu, révèle en quelque sorte le néant des choses finies. Mais l'Absolu est *en fait* tout ce qu'il peut être. Pourquoi durerait-il, puisqu'en lui universel et particulier coïncident ? Le concret

(1) *Philosophie der Kunst*, § 5 (p. 375-377). *Bruno* distingue de l'éternité relative l'éternel *schlechthin* du philosophe.

(2) *Philosophie der Offenbarung*, 32e leçon (XIV, p. 221) ; cf. 13e leçon (XIII, p. 263). *Philosophie und Religion*, VI, p. 60.

(3) Cf. Baader, Werke, III, p. 350. Le devenir, nous le savons, naît d'un déséquilibre : p. 63 du présent ouvrage. *Weltseele*, II, p. 364 : est temporel tout ce qui a moins de réalité que d'essence. *Philosophie und Religion* (VI, p. 30-33) : en l'Absolu le réel suit l'idéal comme la lumière émane du soleil, sans mouvement. Voir surtout : VI, p. 45. L'éternel est le *prius* du temps. Et p. 567, 569.

n'a plus besoin de rattraper l'idée, l'idée n'a plus besoin de se poser sans cesse dans les limites du concret. Dieu ne possède que l'être de son idée, et c'est là ce qu'on exprime quand on le dit immuable et éternel. L'éternel, dira Schelling bien plus tard, à une époque où il affirme volontiers la transcendance de l'Absolu, est l'Existant pur que la pensée même ne peut devancer (1). Il désigne simplement l'impossibilité naturelle de n'être pas : c'est l'éternité substantielle de l'essence. L'éternel s'oppose dès lors, non plus au sempiternel, mais à ce qui est *de toute éternité* (2). Eternel est le sujet purement effectif excluant toute détermination ou, comme dirait Spinoza, tout *quatenus ;* dans l'éternité prise *simpliciter*, il n'y a pas de *als*, pas de virtualité : ni faits, ni événements ; c'est littéralement la pensée d'une position pure et simple. Il n'en est plus ainsi de l'être qui existe *de toute éternité*, c'est-à-dire *depuis l'éternité*. Celui-là est encore éternel si l'on veut, mais d'une éternité simplement *prétemporelle* ou prémondaine (3), et non plus *supra-temporelle*. Cette éternité relative qui est intermédiaire entre l'Eternité immémoriale et le monde sert à expliquer la naissance du temps. L'éternité immémoriale ne sera jamais moment d'un devenir ; le temps qui naît ne l'effleure même pas ; la création survient sans la multiplier ni l'agrandir. L'éternité relative, au contraire, est un *terminus a quo*, inaugurant l'histoire réelle ; c'est une possibilité de temps, possibilité éternelle à vrai dire — mais enfin, elle sera *moment*, et l'acte de création la refoule dans le passé.

(1) Cf. XIV, Appendice, p. 341, et *Philosophie der Offenbarung*, 8e leçon (XIII, p. 163). Cf. *Philosophie der Mythologie*, 3e leçon (XII, p. 65).
(2) *Philosophie der Offenbarung*, 28e leçon (XIV, p. 106). Cf. XIV, Appendice, p. 342.
(3) *Philosophie der Offenbarung*, 14e leçon (XIII, p. 306-308).

L'éternel pur paraît être sans relation au temps, et la création n'a pas de prise sur lui. Serait-il donc comparable à cette *éternité de mort* que proscrit la philosophie contemporaine (1) ? L'éternité, dit Baader au contraire (2), est une vie concrète, un rajeunissement perpétuel : repos toujours mobile, mouvement déjà calmé, toujours identique et toujours nouvelle (3), elle ressemble à une jeunesse merveilleusement apaisée et triplement parfaite où se fondent passé, présent et futur, et le futur de ce futur, et le passé de ce passé. Avec Baader, Schelling dirait volontiers ; l'éternité n'est pas immobilité abstraite (4), identité sans changement. Déjà la préhistoire, bien qu'antérieure à toute succession, implique, nous l'avons vu (5), une certaine espèce de durée, bien que les événements qui la composent disparaissent sans laisser de trace et sans modifier le tout. A plus forte raison Dieu, qui est une personne vivante et bien réelle, doit posséder l'éternité tendue et positive de l'existence. L'Absolu est un acte : or tout acte se déclenche, se déroule et se dénoue à des moments déterminés ; conclusion et commencement sont des termes extérieurs et inégaux. L'Absolu a un commencement un milieu et une fin : en cela consiste ce que nous appelons sa *perfection* (6). Il est donc bien vrai, que, définie

(1) Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique* ; p. 25. — *La perception du changement*, p. 36-37.

(2) Werke, III, 371 ; IV, 288 ; X, 50. La plupart des textes de Baader concernant l'Eternité se trouvent au tome XIV de l'édition Hoffmann.

(3) Baader, Werke, II, 79.

(4) Baader, Werke, III, 350. Cf. *Weltalter*, VIII, p. 225, 306.

(5) XI, p. 103-104, 229, 234. Cf. p. 27 de notre livre.

(6) *Philosophie der Mythologie*, 2e et 3e leçons (XII, p. 43), 5e leçon (XII, p. 80 et 100-101) ; *Philosophie der Offenbarung*, 11e et 12e leçons (XIII, p. 238, 250-251, 258). Le langage de Schelling n'annonce-t-il pas bien souvent l'argumentation d'un Renouvier en faveur du finitisme ? Cf. *Darstellung des Naturprozesses* (1843-44), X, p. 306. La *Philosophie der Mythologie*, réserve cette éternité finie à l'Etre de Dieu. L'Essence

négativement, l'éternité apparaît comme ce qui d'abord devance tous nos concepts, ce que l'on ne peut comprendre *a priori ;* positivement elle est, comme toute action, scandée en épisodes distincts — début, continuation et dénouement. Ainsi la succession des trois puissances qui forme le devenir de la conscience se retrouve en Dieu ; bien plus Dieu est cette cette succession elle-même : il est le mouvement intérieur qui porte la première puissance vers la dernière. Mais tandis que les puissances sont dans la conscience humaine réellement successives, leur enchaînement ne crée pas en Dieu une durée véritable. Dieu n'est acte pur à la deuxième puissance qu'en tant qu'il est pur possible à la première et son être est posé en même temps que son essence (1). En particulier l'action divine, pour être réelle et effective, doit avoir un commencement. Mais ce commencement lui-même n'a pas commencé : c'est un commencement éternel, un avènement qui ne cesse pas, *ein immer ewigwährender Anfang*, comme dit Jacob Böhme (2). Et de même l'Absolu a une fin ; mais cette fin à son tour ne finira pas. Commencement, milieu et fin sont trois moments d'un cercle magique posés instantanément, sans succession chronologique d'avant et d'après. Dans la région de l'Absolu, dit l'écrit de *Philosophie et Religion* (3), il n'y a qu'une « stille und ruhige Folge », aucune

de Dieu est sans fin ni commencement ; elle jouit d'une éternité substantielle ou négative. Voir encore *Einleitung*, 13e leçon (XI, p. 317-318).

(1) *Philosophie der Mythologie*, 3e leçon (XII, p. 50, 65). *Weltalter* (VIII, p. 209, 261), cf. VI, p. 32, VII, p. 434. A l'époque de *Philosophie et Religion* (1804), Schelling dénie encore toute durée réelle à l'Absolu.

(2) VIII, p. 225 ; XII, p. 42-43 ; XIII, p. 239, 258. J'emprunte l'expression de Böhme au *Mysterium Pansophicum*, IV, 9. Cf. *De Signatura rerum*, III, 1 « ... Gott ist ohne Anfang und hat einen ewigen Anfang und ein ewig Ende. » Sur l'idée d'une évolution intemporelle chez Böhme, consulter Koyré, *op. cit.*, p. 130, 190-191, 256, 317, 430.

(3) VI, p. 30, 32, 36. IV, p. 115 : le temps est le produit réflexif d'un mécanisme de l'imagination. La raison se meut dans l'éternel.

transition véritable du pur idéal à la forme réelle. L'Esprit souffle où il veut, dit l'Evangile : l'éternité de l'esprit ressemble au souffle du vent (1) ; on ne sait d'où il vient, où il va ; partout il est fin et partout commencement.

Il y a donc un sein de l'éternel un temps neutralisé et comme une promesse tacite de devenir qui en est la sève et l'énergie intérieure. Le plat idéalisme, croyant l'esprit immaculé, voudrait bien épargner à l'éternel cette fâcheuse promiscuité. Il opérera avec des abstractions claires comme l'eau pure, il distille l'éternité pour en faire un concept où nous cherchons en vain la chaleur et la variété de la vie. Et pourtant n'y a-t-il pas dans l'éternité un pressentiment du devenir comme il y a au cœur du devenir une vague réminiscence de l'éternité ? On retrouve en Jéhova la distinction des trois temps. L'infinité des puissances, insiste-t-on, n'est pas une infinité amorphe. L' « Alleinheit » (2) qui en est la réunion ressemble à un organisme, à une totalité concrète, et non point à un assemblage d'éléments informes. Et comme en chacun des trois moments l'Esprit est complet, régénérant avec chaque partie l'individu total, ainsi l'éternel est là tout entier à chaque instant (3), ὁμοῦ ὅλον καὶ ἅμα. C'est un présent continué, une instantanéité perpétuelle, et Schelling décrit ce maintenant d'éternité en un langage extrêmement séduisant qui est aussi celui de Franz Baader et où l'on reconnaît des formules mystiques traditionnelles (4).

(1) *Philosophie der Offenbarung,* 11e et 13e leçons (XIII, p. 239, 276). Et cf. IX, p. 223-224.

(2) *Philosophie der Offenbarung,* 11e et 12e leçons (XIII, p. 238-239, 250, 260). Cf. VII, p. 421-422.

(3) *Philosophie der Offenbarung,* 14e leçon (XIII, p. 308). Plotin parle souvent d'une ἄχρονος ζωή : par ex. Enn. IV, 4, 10.

(4) Par ex. la définition classique de Boèce : « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio ». Cf. VIII, p. 260.

Schelling, toujours si curieux des mouvements imperceptibles qui décèlent l'émergence des choses et les extraient de leur contraire, Schelling qui aime à se donner les réalités naissantes, concentre toute son attention sur le seuil de l'éternité et du temps ; il recherche dans l'éternité ce minimum de devenir à partir duquel nous allons assister à l'éclosion du devenir explicite et complet, à ce que Baader appelle : *Entwerden des Ewigen* (1). Le devenir, on l'a vu, n'avance qu'en repoussant à tout moment le présent derrière soi, en faisant du passé sa matière, son *scabellum*, son marchepied. Ainsi opère, du moins le devenir déjà installé. Mais comment s'installe-t-il pour la première fois ? Car il est évident que le devenir n'a pas toujours été. Le devenir naît comme plus tard il grandit — par une négation. Pour que naisse le temps il faut que l'Eternel soit refoulé dans le passé — j'entends cette éternité relative que Schelling intercale entre l'éternité supratemporelle et l'histoire (2). Cela se produit par la création qui fait de l'éternité un simple moment, un *éon* comme les autres, le commencement temporaire d'une grande série dont notre histoire humaine et le futur de l'esprit forment les deux autres âges (3). Cette éternité prétemporelle n'est d'ailleurs qu'un certain aspect de l'éternité absolue. Elle représente ce qui dans l'éternité absolue sert à déclencher le mouvement de l'histoire — car l'Absolu lui-même, que rien n'effleure, ne saurait condes-

(1) *Werke*, XV, 326.

(2) *Einleitung*, 21e leçon (XI, p. 493, cf. p. 496-497). *Philosophie der Offenbarung*, 28e leçon (XIV, p. 106-109). L'explication de Schelling ne brille pas par la clarté. Si l'Eternel est refoulé dans le passé par du temps qui commence (XI, p. 182, 235), le temps n'existe-t-il pas déjà ? Mais alors il n'a plus besoin de l'éternité pour naître... Schelling est sur ce point très avare d'éclaircissements. XI, p. 235-236 Schelling distingue *préhistoire* et *suprahistoire*.

(3) *Philosophie der Offenbarung*, 26e leçon (XIV, p. 71-72). Cf. XI, p. 127.

cendre à installer son contraire. L'histoire commence, et l'éternel, en un sens reste l'éternel. Mais il faut au temps du non-temps pour pouvoir commencer, comme il faut à l'espace du ciel qui le borne, comme il faut, on l'a vu, du temps à l'éternité elle-même, pour que l'éternité soit vraiment positive. C'est là un commencement plutôt dynamique que mécanique ; il ne cause pas le temps, mais il en est la matière (1). Ouranos, par exemple (2), inaugure le polythéisme successif. S'il eût été seul, on aurait pu le croire anhistorique ; mais la suite a prouvé rétrospectivement, qu'il n'était que le premier. Ouranos tout seul ne fait pas le temps ; mais ses successeurs, par leur avènement même, dénoncent en lui après coup le dieu temporaire et momentané. Et de même l'avènement du monde relègue l'éternel dans le passé. — Mais ce qui est vrai de l'histoire du monde est vrai aussi de l'histoire divine. On sait déjà que Schelling ne craint pas de diversifier l'action de Dieu en y distinguant une pluralité de moments hétérogènes et qualitativement inégaux, au risque même d'en altérer l'impassibilité grandiose. Dieu est par lui-même toutes les puissances à la fois (3). S'il doit se révéler au dehors, il lui faut sortir de ce cercle (4) stérile et oisif. A la rotation va se substituer un progrès rectiligne, un vrai mouvement, une ὁδός (5) ; c'est pourquoi le prophète

(1) 14e leçon, XIII, p. 309.
(2) 18e leçon, XIII, p. 390.
(3) *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, p. 428.
(4) Böhme parle d'une roue (« Rad » : *Sex puncta theosophica*, I, 19). Voir *Darstellung des Naturprozesses*, X, p. 307. La « roue du devenir » — τροχὸς τῆς γενέσεως — signifie juste le contraire dans l'écrit mystique des *Weltalter* : elle désigne le circuit désespérant qui va se rectifier en verticale, en hiérarchie reposante. Cf. IX, p. 231 ; XIII, p. 273.
(5) *Philosophie der Mythologie*, 5e leçon (XII, p. 83-84) ; *Philosophie der Offenbarung*, 13e leçon (XIII, p. 275). Schelling cite à ce propos une phrase de Platon (Lois, IV) : ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν περαίνει, κατὰ φύσιν περιφερόμενος.

dit : « Les voies du Seigneur sont droites. » Lui qui *est* toutes les puissances, il va *devenir* l'une, puis l'autre tour à tour. Le commencement cesse de commencer éternellement ; il commence une fois puis disparaît. Les puissances deviennent ainsi les étapes successives de sa Révélation. Il lui a suffi, pour en briser le cercle, de se limiter volontairement à la première ; cet acte de rétraction rompt la simultanéité des puissances, sinon leur solidarité, et une évolution à la fois continue et variée prend la place de l'éternité indifférente. Dieu rend explicite la durée latente que recèle son éternité ; il s'éloigne pour créer de son instantanéité indivise (1) : εὐθεῖαν περαίνει. Sa propre éternité lui devient objet.

C'est donc le temps qui s'explique par l'éternité. Le temps n'est que retard et négation. Baader l'appelle le « présent suspendu » comme il appelle l'espace « l'ubiquité suspendue » (2). *Maintenant* s'est séparé de *Toujours* et *Ici* de *Partout* : la créature n'expérimente le devenir que comme un obstacle (3). Schelling n'a jamais (4) cessé de croire que l'essence véritable des choses est intemporelle, que le temps sert uniquement à édifier l'éternité, dont il n'est qu'une « excroissance », un accident. Le Créateur ne veut les choses qu'en soi,

Schelling a commenté ce passage des *Lois* dans une communication à l'Académie de Berlin (IX, p. 313-323).

(1) *Philosophie der Offenbarung,* 28e leçon (XIV, p. 107). Appendice à XIV, p. 341-342, 351-352.

(2) Werke, II, 352 ; XIII, 207 ; XV, 176.

(3) Werke, II, 170 ; II, 519. Baader appelle le temps « Unwesen » ; il incrimine sa négativité, son « Abgründigkeit ». Frédéric Schlegel dit aussi dans sa *Philosophie der Sprache* (1830) que le temps est de l'éternité dérangée, l'Éternité du temps en ordre. Cf. *Einleitung,* 18e leçon (XI, p. 429).

(4) *Von der Weltseele* (II, p. 364). *Philosophie der Kunst* (V, p. 375 sqq.), Cf. aussi la 2e leçon sur la *Methode des Akademischen Studiums,* le *Bruno,* et le *System des transzendentalen Idealismus,* III, p. 396. Cf. VII, p. 431 : « An sich gibt es keine Zeit ». VI, p. 532, 534-537, 542, 561-562, 566, 574.

c'est-à-dire dans leur éternité (1). L'éternité est le lien, la copule indivisible des choses ; sans cette copule éternelle le temps ne s'écoulerait même pas ; il est « inessentiel » : l'éternité seule est naturelle. Il n'y a pas de liberté possible à l'intérieur du temps ; le temps n'est que violence et contrainte (2) ; on l'appellerait volontiers, en langage aristotélicien, un mouvement forcé ; Schelling dit même une fois, à l'époque de ses spéculations sur la liberté : c'est l'esprit qui se représente les choses comme séparées et successives ; en droit le futur agit déjà dans le passé, par une sorte de simultanéité magique. Assurément Schelling s'engage ici un peu trop, lui qui montrera, au contraire (3), combien le temps dépasse ces « formes de la sensibilité » auxquelles une critique mesquine veut le réduire ; toute la philosophie de la mythologie ne nous invite-t-elle pas à considérer dans le devenir une nécessité grandiose, infiniment transcendante à la conscience ? Pourtant, subjectif ou objectif, le temps est bien le malheur, et la conscience émiettée, comme l'Empédocle de Hölderlin, attend la fin de son calvaire. Notre durée n'est même pas ce temps véritable qui pénètre dans le futur en liquidant le passé. Notre durée, alignant des moments homogènes, est d'une désespérante monotonie (4) ; retenue dans le deuxième éon — l'ère du monde historique — elle se pose indéfiniment elle-même sans jamais atteindre l'avenir. Le devenir est *bloqué*, et l'on peut bien parler d'une ἐποχή. Les jours

(1) *Einleitung*, 18e leçon (XI, p. 414) : commentaire d'un passage de Kant.

(2) *Philosophische Untersuchungen*, VII, p. 387 ; II, p. 365, sur son « Unwesentlichkeit ». Il n'y a de temps que par comparaison et mesure, par rapport à des parties qui se limitent réciproquement, mais non par rapport au tout de l'univers.

(3) *Philosophie der Offenbarung*, 26e leçon (XIV, p. 72).

(4) *Einleitung*, 21e leçon (XI, p. 497) ; *Philosophie der Offenbarung*, 16e et 28e leçons (XIII, 352 ; XIV, p. 109). IX, p. 224.

tournent sans fin dans le cercle maussade des répétitions ; et notre monde déchu, sans noblesse et sans avenir, piétine tristement loin de Dieu.

***

On se tromperait pourtant si l'on croyait qu'avec un génie foncièrement spéculatif comme le sien, Schelling va passer son temps à se lamenter sur la malédiction du devenir. Sa théorie du devenir n'est pas sentimentale, mais philosophique. Il n'y a pas de malheur absurde et ce n'est sans doute pas un hasard si la conscience quittant A^1, a dû passer par A^2 avant de rejoindre A^3. Cette nécessité tient à une grande loi de la vie qui n'est autre que la Médiation ; et il arrive même à Schelling de justifier (1) la nécessité des trois puissances par celle des moyens termes dans le Discours dialectique. « In keiner Sache ist das Letzte sprungweise zu erreichen ». On n'arrive jamais au but instantanément (2), et la science doit parcourir, sans en sauter, tous les intermédiaires du développement (3). Ces intermédiaires apparaissent dans l'histoire comme des souffrances, à travers lesquelles l'homme s'achemine vers la glorification définitive (4). Dieu, s'il avait voulu, aurait pu faire que la guérison fût immédiate : la conscience se serait régénérée tout d'un coup sans traverser les épreu-

(1) *Philosophie der Mythologie*, 6e leçon (XII, p. 116). Cf. *Einleitung*, 18e leçon (XI, p. 410).

(2) *Einleitung*, 19e leçon. Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 5e, 11e, 13e, 18e leçons (XIII, p. 83, 237, 286-288, 391-392). *Philosophische Untersuchungen*, VII, p. 103 et VII, p. 421.

(3) *Darstellung des Naturprozesses*, X, p. 325 : « die wahre Wissenschaft darf kein Moment übergehen... » *Philosophie der Mythologie*, 13e leçon (XII, p. 263). Cf. IX, p. 238.

(4) VII, p. 434 : la durée du processus résulte de la force infinie du principe aveugle.

ves de l'histoire. Il a préféré pour nous une restauration progressive. Ainsi l'objet doit avoir été sujet, et la religion révélée religion naturelle. Dionysos ne vaincra la vieille nature que peu à peu et au prix d'humiliations sans nombre ; son calvaire est très long. Christ enfin devra mourir sur une croix. Il y aura beaucoup de souffrances et de tribulations. L'histoire de la conscience n'est que le récit de ces tribulations : car le devenir qu'on vient d'étudier in abstracto est en réalité une *histoire*, et l'on ne peut le séparer des événements douloureux qui forment son contenu. Pourtant il ne faut pas prendre ces tribulations au tragique ; elles expriment simplement l'impossibilité pour la conscience de brûler les étapes ; il n'y a plus de philosophie de l'histoire si l'on admet que certains moments pouvaient être sautés, que tous les intermédiaires ne se justifient pas en quelque mesure. Le devenir n'est donc pas ce qu'un noir pessimisme le fait, une sorte de malchance métaphysique déchaînée par l'ange coupable. Sans doute tant d'angoisses auraient pu nous être épargnées ; mais qui peut juger des mystères de Dieu ?

CHAPITRE II

DES PUISSANCES

PREMIÈRE PARTIE

Les puissances au repos

L'Eternité n'est pas sans histoire, mais c'est une histoire implicite, enveloppée. L'histoire proprement dite, l'histoire de la conscience, commence avec la chute de l'homme. Elle imite laborieusement ce devenir immémorial qui a eu Dieu pour centre et la création pour terme ; mieux encore, elle reproduit dans la durée explicite de l'histoire ce qui existait virtuellement dans la durée éternelle de Dieu. L'étude de l'histoire divine va nous fournir le schéma et comme le prototype du devenir humain qui s'éparpillera, par notre faute, entre les nations et les religions successives.

I. — L'idée de « Potenz »

Les trois personnages du drame ont reçu chez Schelling le nom mystérieux de *puissances*, qui semble désigner à la fois les moments principaux et les acteurs mêmes du processus théogonique ; derrière l'odyssée de l'homme on retrouve encore leur invisible présence, leurs ambitions, leurs discordes. Ce sont toujours les Puissances

qui tirent les ficelles. Il n'est guère de sens que Schelling n'ait donné au mot *Potenz* — car il s'en est toujours servi. Dans la philosophie de la nature les Puissances représentent autant de degrés dans le processus par lequel l'Absolu se différencie lui-même ; plus spécialement (1) les Puissances désignent les formes variées que revêtent la nature et le monde idéal, selon qu'y prédominent soit le principe réel, soit le principe idéal, soit la synthèse des deux principes : car les trois principes sont présents tous en chacun, et c'est sous cette deuxième forme qu'ils s'appellent puissances (2). A l'époque de la philosophie de l'identité (3) la Puissance désigne « une certaine différence quantitative de la subjectivité et de l'objectivité par rapport à la totalité absolue ». Il y a donc puissance là où il y a une prévalence, un écart donné par rapport à l'équilibre de l'identité : l'Absolu est « *potenzlos* » (4). C'est une détermination qui n'intéresse pas les principes, le « Wesen », mais bien plutôt le « Nicht-Wesen ». Certes les puissances n'ont pas encore le sens historique que leur donnera la philosophie du devenir ; on ne peut guère les appeler des moments sinon par métaphore : « toutes les puissances sont simultanées » (5), « aucune ne suit l'autre » (6) ; « ne les trai-

(1) *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), II, p. 66 suiv.

(2) Schelling distingue en ce sens trois « unités » dans la nature (Pesanteur, Lumière, Organisme) et trois dans le monde idéal (Savoir, Action, Art). Cf. *Philosophie der Kunst*, § 11, *Erläuterung* (V. p. 379 ; cf. p. 365).

(3) *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), § 42 (IV, p. 134).

(4) *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804), § 59 (VI, p. 212, 461 sur l'instinct ; p. 487, 493 : l'homme originel aussi est « potenzlos » et p. 575 sur l'État et le corps cosmique). Cf. encore VII, p. 445, 185-186 ; XIII, p. 265, 279, 284 sur + A.

(5) IV, p. 135 (§ 44). Il convient d'ailleurs de noter que même à l'époque de la philosophie du devenir Schelling ne traitera jamais la première puissance comme la « cause » des suivantes ; elle les prophétise comme la graine prophétise la plante.

(6) *System der gesamten Philosophie*, § 60 (VI, p. 212). Cf. VII, p. 187.

tons pas comme successives » (1), et l'erreur de l'idéalisme est justement d'accorder la priorité à l'une d'elles (mais n'est-ce pas cette « erreur-là », en un sens, que commettra la philosophie du devenir ?) Mais d'autre part les Puissances possèdent déjà une fonction essentielle qu'elles ne perdront plus : les Puissances expriment l'instabilité de l'être qui a quitté son indifférence originelle, et où des dominantes variées introduisent une particularité provisoire ; l'intuition, qui travaille à neutraliser les inégalités de l'être va et vient d'un pôle à l'autre. Il n'y a de puissance que des choses finies par rapport à d'autres choses finies ; ce n'est pas une détermination de la chose en soi (2). La puissance est l'ombre que les choses particulières portent l'une sur l'autre à l'intérieur du tout ; mais l'Absolu n'est égal ni inégal à rien, et c'est pourquoi on l'appelle A^0, avec un exposant nul qui signifie que l'Absolu surmonte l'inégalité des puissances. Voilà qui restera vrai, en somme, dans la dernière philosophie de Schelling ; car le devenir, nous le savons, n'est jamais qu'un pis-aller. La Puissance est toujours médiatrice (« vermittelnd ») ; elle marque une certaine prépondérance, quelque chose d'anormal et d'unilatéral que le devenir a justement pour but d'effacer, elle exprime le détour que les choses sont obligées de faire pour retrouver leur équilibre.

Le mot allemand « Potenz » désigne au propre la puissance mathématique, celle qu'on exprime par l'expo-

(1) *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, II, p. 226 : « Es ist zu bemerken, dass die drei Potenzen nicht als nacheinander, sondern in ihrem Zugleichseyn aufgefasst werden müssen ».

(2) *System der gesamten Philosophie*, § 57, 58 (VI, p. 211). Cf. VII, p. 180, 185-186. Les *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, reprochent justement à Eschenmayer de faire de l'Absolu une « Potenz » : or, l'Absolu qui est Liberté pure, n'appartient à rien d'autre, ne se rapporte à rien. Schelling dira (X, p. 286) : les Puissances sont en Dieu comme « Nichtpotenzen ».

sant. Hegel, qui critique implicitement Schelling (1), affecte de prendre à la lettre le caractère numérique des puissances et objecte que les idées se trouvent ainsi déterminées quantitativement, c'est-à-dire négativement. En réalité la notion de puissance exprime, croyons-nous, deux choses : d'abord qu'il y a un seul et même être en devenir, mais que dans ce devenir nous distinguons plusieurs phases, correspondant aux modifications successives dont cet être est le support (2). Schelling ne perd pas une occasion de souligner la substantialité de cet Unique innommé, de cet A^0 que la séparation des moments pourrait nous faire perdre de vue et dont le mystère nous sera dévoilé par la Philosophie positive. Dans les premières leçons de la *Philosophie de la Mythologie* qu'il consacre au monothéisme, Schelling insiste encore beaucoup sur la spiritualité des puissances « théogoniques » ; cédant à l'entraînement des analogies, il les compare tantôt aux αἰτίαι d'Aristote, tantôt aux ἀρχαί de Platon (3) ; il les appelle parfois οὐσίαι, et parfois aussi εἴδη (4), car ce sont vraiment les genres suprêmes (« summa genera »), les « Universalissima » qu'on retrouve au fond des universaux de la nature. Principes spirituels, devons-nous dire, mais non point concepts abstraits. On a eu beau les définir « causae purae ab omni concretione liberae et immunes » (5), la dialectique des puis-

(1) *Wissenschaft der Logik*, 1re partie, p. 207 et suiv. de l'édition Lasson (Leipzig, 1923), Werke, III. Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Ed. Bolland (Leiden, 1908), p. 1077.

(2) Par exemple les Cabires de Samothrace ne sont qu'une seule et même personnalité à trois degrés successifs : *Discours sur les divinités de Samothrace*, VIII, p. 414.

(3) *Philosophie der Mythologie*, 6e leçon (XII, p. 113) ; *Einleitung* 17e leçon (XI, *passim*) ; *Philosophie der Offenbarung*, 13e leçon (XIII, p. 279). Cf., 16e leçon (XIII, p. 342).

(4) *Philosophie der Mythologie*, 4e leçon (XII, p. 67).

(5) *Philosophie der Mythologie*, 5e leçon (XII, p. 97) ; *Einleitung*, 18e leçon. (XI, p. 411).

sances n'est pas une logique dans le goût de Hegel, mais une chose qui est arrivée. Non pas une guerre pour rire, mais un conflit véritable ; pensez à des forces réelles et agissantes plutôt qu'à des soldats de plomb (1). On pourrait les prendre pour des catégories noétiques telles que : Possibilité, Effectivité, Nécessité, — alors qu'elles sont au contraire supra-intellectuelles et objectives. Schelling leur attribue même parfois (2) une volonté latente capable de s'activer en vouloir transitif : et tout indique d'ailleurs qu'il les tient pour de vraies personnes divines — des *Elohim*, dit-il une fois — qui agissent par ambition, rancune ou désespoir. Nul langage n'est plus constamment anthropomorphique que celui de Schelling. « Si Dieu est humain, dit-il quelque part (3), qui peut y trouver à redire ? » Et qu'on ne dise pas qu'il s'agit là de métaphores : tout ce volontarisme doit être pris dans son sens propre et littéral. Les Puissances ne sont pas seulement des forces vivantes, elles ont une fonction cosmique et, en quelque sorte, démiurgique : les puissances collaborent à l'édification des créatures concrètes (4). Mais elles ne sont pas elles-mêmes concrètes bien qu'elles aient un aspect physique (5). En vérité elles ne se réduisent pas plus à des existences sensibles qu'à des catégories, et pourtant elles sont à la fois intelligibles comme des catégories et réelles comme des corps.

(1) *Philosophie der Mythologie,* 5e leçon (XII, p. 94) ; *Philosophie der Offenbarung,* 12e leçon (XIII, p. 244). Cf. VIII, p. 290, sur les visions de la création future.

(2) *Darstellung des Naturprozesses,* X, p. 325 ; *Einleitung,* 17e leçon (XI, p. 388).

(3) VIII, p. 167 : « Wenn es nun menschlich ist, wer darf etwas dagegen einwenden ? » Cf. VII, p. 432.

(4) *Philosophie der Offenbarung,* 13e leçon (XIII, p. 289) ; *Einleitung,* 18e leçon (XI, p. 411).

(5) *Philosophie der Mythologie,* 5e leçon (XII, p. 96-97) ; *Philosophie der Offenbarung,* 35e leçon, sur les Anges (XIV, p. 280).

Néanmoins, dès la *Philosophie de la Mythologie*, Schelling souligne le rang subalterne des Puissances. Ce sont bien trois formes ou causes universelles, et même trois personnes, si vous voulez, mais non point trois substances indépendantes (1). Surtout ne croyez pas qu'il y ait là « plusieurs dieux ». Assurément les Puissnaces ne sont pas rien ; on peut se les représenter comme des forces divines intermédiaires entre Dieu et la création ; elles sont « praeter Deum », mais non point « extra » (2). Ce n'est donc pas quelque chose d'absolumnet contre-divin. Dieu est avant les Puissances (3) ; mieux encore Dieu est leur enchaînement même, le ciment qui les unit, leur lien spirituel et personnel : à lui, la Cause des causes, revient l'initiative de leur collaboration.. Dans l'*Introduction philosophique à la philosophie de la Mythologie*, Schelling, qui construit sa « philosophie positive », devient particulièrement attentif à ce libre sujet des puissances. Mais, dès la *Darstellung* de 1836 on voit s'accentuer cette tendance à ériger au-dessus du devenir l'acte purement effectif que nulle virtualité n'effleure. On peut distinguer dans cet écrit la perspective du « corrélat » et la perspective de la « substance ». Selon la première la théorie du devenir est exposée pour elle-même, et comme si le Seigneur était engagé dans le jeu des puissances. Mais à la fin de l'exposition un renversement se produit. Dieu n'est plus cette « vox relativa » dont parle Newton. Ce qu'il nous faut, ce n'est

(1) *Philosophie der Mythologie,* 4e leçon (XII, p. 67) ; *Philosophie der Offenbarung,* 16e leçon sur les Trois Personnes (XIII, p. 339).
(2) *Philosophie der Mythologie,* 5e leçon (XII, p. 96-97) ; *Philosophie der Offenbarung,* 13e leçon (XIII, p. 283) ; cf. XIV Appendice, p. 351. Cf. *Darstellung des philosophischen Empirismus,* X, p. 274-275, 276, 278.
(3) *Philosophie der Offenbarung,* 35e leçon (XIV, p. 280) ; *Philosophie der Mythologie,* 5e leçon : il est dans toutes les puissances (XII, p. 94). Cf. la 3e leçon (p. 61).

pas le créateur, mais Celui qui est absolument libre, libre même de sa propre seigneurie. Dieu est l'être sans rival, et nous devons penser que les trois causes ne lui font pas concurrence (1) ; elles ne préexistent d'aucune manière dans un devenir hypostasié ; ce ne sont pas des entités éternelles, mais des possibilités devenues (2) ; j'entends — créées de Dieu. Dieu, qui les a voulues comme possibles, les veut a fortiori comme réelles ; c'est-à-dire comme *principes*, car les « principes » ne sont autre chose que les puissances activées (en ce sens l'*Einleitung* dira : les *causes*) (3). Non seulement Dieu veut leur tension réciproque, mais il a créé leur possibilité elle-même. Enfin dans la seconde partie de l'*Einleitung*, qui est, en quelque sorte, son testament philosophique, Schelling achève de déprécier les puissances, d'abord en imaginant une quatrième nature, l'Ame, « dénomination ou exposant de la matière », qu'il intercale entre Dieu et les trois puissances (4). Cette complication est tout à fait nouvelle dans le dernier système de Schelling, et a pour effet de repousser les puissances plus bas encore vers le monde inférieur. Très influencé, à cette époque, par le vocabulaire d'Aristote, Schelling n'hésite même pas à jouer sur les mots (5) et confond Potenz et possibilité

(1) *Darstellung des philosophischen Empirismus*, X, p. 280 suiv.

(2) Voir le commentaire de M. Arthur Drews à la *Darstellung (Philosophische Bibliothek*, 1902, p. 349).

(3) *Darstellung*, X, p. 282 ; les principes sont les puissances « inwiefern sie schon in Wirkung sind ». *Einleitung*, 17e et 24e leçons (XI, p. 389, 561) ; ici ce sont les *principes* qui sont possibles, les *causes* qui sont effectives. Autre son de cloche dans les *Weltalter*, VIII, p. 309 : les principes peuvent coexister ; les Puissances se succèdent. Les Puissances sont aux principes comme le polythéisme successif au polythéisme simultané.

(4) *Einleitung*, 18e leçon (XI, p. 411).

(5) La « Potenz » d'un être = sa possibilité. En ce sens, c'est surtout -A qui serait Potenz, puisque -A représente la potentialité. Le mot est pris continuellement en ce sens ; entre autres : X, p. 280, 290, 303, 306, 307, 308, 310 ; *Weltalter*, passim.

(τὸ δυνάμει). Virtuelles, les puissances le sont doublement : par rapport à la création future et par rapport à l'Absolu. A l'égard de l'être concret, qu'elles précèdent, elles se comportent comme une simple possibilité idéale d'existence. Elles ne font qu'annoncer l'altérité. Mais surtout elles sont à l'Absolu ce que l'attribut est au sujet. On peut les comparer aux « hypothèses », ὑποθέσεις, ou à ces ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί dont il est question au livre VI de la *République*, et qui élèvent l'esprit jusqu'à l'ἀνυπόθετον (1). A cette époque Schelling a cessé de croire ce qu'il admettait encore dans les leçons sur le Monothéisme : qu'on puisse tenir les puissances pour des εἴδη (2) ; ce ne sont pas des genres mais plutôt des individus ; elles représentent la matière ou figure de l'Acte divin, et Schelling est trop soucieux dans ses derniers travaux d'abriter sa théorie du devenir contre tout soupçon de panthéisme, pour traiter les puissances autrement que comme un intermédiaire entre le monde et l'Etre sans pareil.

Au fond les puissances ne sont rien d'autre que trois coefficients d'un même être (3). De là leur indéfectible solidarité. La « Potenz » exprime simplement combien de fois une certaine quantité est multipliée par elle-même (4) ; elle est donc toujours la puissance d'une seule grandeur. Dans les symboles dont Schelling se sert, A^1, A^2, A^3, la lettre A exprime l'unité du sjuet : seul l'exposant varie. D'autre part la puissance désigne une certaine vertu ou activité dynamique du sujet ; elle exprime ce dont l'Etre à une époque donnée de sa vie est capable

(1) *Einleitung*, 14e leçon (XI, p. 323). Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 12e leçon (XIII, p. 241).

(2) Comparez : *Einleitung*, 14e leçon (XI, p. 336) et *Philosophie der Mythologie*, 4e leçon (XII, p. 67).

(3) *Darstellung*, X, p. 276. Cf. XII, p. 114 ; XIII, p. 233.

(4) Cette nuance apparaît : VI, p. 210 et IX, p. 58.

— capable par son pouvoir interne et non par des énergies de renfort. Car l'exposant symbolise, répétons-le, le produit de la grandeur par la grandeur, ce qui veut dire qu'à chaque instant l'Etre en devenir est purement et totalement lui-même, mais avec plus ou moins de densité. L'histoire des organismes ne nous offre-t-elle pas le spectacle d'un être qui est toujours complet et autonome, mais dont la tension varie suivant qu'il est, en quelque sorte, plus ou moins multiplié par soi ? Dans l'effort par lequel l'être vivant montre ce qu'il peut faire, l'être vivant ne doit rien qu'à lui-même. Et ainsi les trois puissances ne sont que des tranches de vie divine prélevées artificiellement dans un Acte éternel ; nous avons beau observer, en les découpant, les grandes articulations naturelles de cette vie, chaque puissance reproduit à son tour l'Absolu tout entier, quoique selon une perspective particulière. La puissance isolée et abstraite n'existe pas ; c'est une possibilité toute provisoire et qui demeure, si j'ose dire, en instance de réalité. A dire le vrai les Puissances sont des êtres presque insaisissables et il ne faut pas un petit effort d'intuition pour les définir sans faire violence à l'Acte divin.

Le schéma des trois Puissances — car Schelling use comme son ennemi Hegel de la divison trichotomique — n'apparaît guère sous sa forme définitive avant la Philosophie de la Mythologie. Ce n'est pas bien entendu qu'on n'en puisse retrouver des traces dans l'Idéalisme transcendantal ou dans le système de l'Identité. Par exemple dans les *Leçons de Stuttgart* qui sont à peine postérieures aux *Recherches sur la Liberté*, Schelling se donne beaucoup de mal pour raconter avec son ancien vocabulaire l'histoire du dédoublement, puis de la réconciliation du sujet et de l'objet (1). Pourtant l'idée

(1) *Stuttgarter Privatvorlesungen,* VII, p. 425-428 et 435-436.

de l'historicité est, en 1809, quelque chose d'assez nouveau dans la pensée de Schelling. Il est vrai que les *Recherches sur la Liberté* ne soufflent pas mot des puissances et qu'elles sont tout entières dominées, en général, non point par une triplicité, mais par la fameuse dualité théosophique du *Grund* et du *Wesen*, de la « nature » et de l'existence. Le Grund possède déjà un grand nombre des prédicats que Schelling appliquera à sa Première Puissance. Ce n'est pas un concept, mais une vivante réalité (1). On nous le définit : volonté sans entendement, ou encore : possibilité informe, virtualité, matière infinie (2), convoitise ou désir aveugle (3). Le Grund est inconscient, et toute l'attention de Schelling, si influencé à cette époque par les idées de Böhme, se concentre sur l'organisation progressive de ce chaos, de ce désordre, peu à peu illuminé par l'ordre de la Loi. Schelling décrit ce processus : 1° Comme un *dédoublement* ; la conscience naît en Dieu dès que Dieu aperçoit sa propre image par une représentation réflexive (4). C'est la « Schiedlichkeit » böhmiste ; 2° Comme un *déploiement* : l'entendement différencie la nuit aveugle du Grund, permet aux forces obscures de s'épanouir en idées multiples et intelligibles ; 3° Qui dit séparation dit *Libération*. Cette libération est l'œuvre de la dialectique et de la science, grâce auxquelles l'irrationnel se soumet à une forme explicite,

(1) *Philosophische Untersuchungen*, VII, p. 358.

(2) VII, p. 360, 435. Cf. *Aphorismen über die Naturphilosophie*, § 15-18 (VII, p. 201).

(3) Le passage de la Volonté à l'Intelligence, de l'Inconscient au Conscient et de la Force à la Loi est clairement résumé dans le pamphlet contre Jacobi, VIII, p. 64-67. Sur le Grund en général comme principe d'explication, cf. notre premier chapitre, p. 29-45. Le *Schéma anthropologique*, X, p. 289, énumère ainsi les trois puissances en l'homme : « Wille » (substance spirituelle de l'homme), « Verstand » (principe de «Besinnung»), « Geist ».

(4) VII, p. 361 ; cf. VIII, p. 200.

à une sagesse. L'identité du Grund et du principe idéal, de l'obscur et du clair, s'appelle, dans les *Recherches*, l'Esprit. L'Esprit, souffle de l'amour, s'épanouit en personnalité. Ce serait la « troisième puissance ». Toutefois Schelling est loin d'être aussi net, quand il parle de l'Esprit, que lorsqu'il oppose Grund et Wesen. D'autre part il faut bien dire qu'au devenir des *Recherches* le devenir des vraies puissances ajoutera un élément essentiel et absolument nouveau, seul capable de donner à cette histoire la dimension de la profondeur et comme une épaisseur spirituelle : — je veux dire l'idée du renversement, l'activation illégitime de la Première Puissance. En fait de Renversement les *Recherches* ne connaissent que celui dont l'homme prend l'initiative et qui est la source du Mal. C'est que les préoccupations de Schelling sont à cette époque surtout religieuse et morales. Du jour où il osera reconnaître l'Inversion des principes dans le devenir même de Dieu, le renversement dont l'homme se rend coupable *après* la Création lui apparaîtra à son tour avec une sorte de nécessité historique.

L'idée du Renversement n'apparaît pas davantage dans les *Weltalter*, où le schéma du devenir se complique d'ailleurs beaucoup. Schelling distingue à cette époque un devenir intra-divin ou précosmique, et le devenir créateur proprement dit. Le premier n'est que l'histoire de la » nature éternelle » de Dieu, et se subdivise à son tour en deux phases. D'abord sont les trois Puissances : la nécessité de Dieu, puis la liberté de Dieu, puis l'indifférence de la nécessité et de la liberté. Comme Schelling ignore encore l'idée du Renversement, il est obligé, pour faire marcher le devenir, de se donner les puissances toutes tendues. La première sera définie dans un langage tout psychologique et anthropomorphique : ne devant

pas s'activer comme le Possible (1) de la philosophie de la mythologie, elle doit être d'emblée Colère positive, Terreur, Jalousie, Refus. Schelling l'oppose parfois négativement à la deuxième Puissance comme, chez Platon, Pénia à Ploutos (2), ou comme Indigence à Abondance. Elle n'est pourtant pas négation comme la deuxième est affirmation : elle s'appelle bien plutôt rétraction, résistance. — A dans la philosophie de la mythologie, n'est pas immédiatement exclusif ; mais le principe obscur des *Weltalter* exclut et repousse tout de suite ; il se retranche plus qu'il ne s'abstient. C'est bien d'ailleurs la « nature » des *Recherches philosophiques*, la « Force » du pamphlet contre Jacobi : il représente le principe d'Egoïté, l' « Urkraft » qui est aussi « Eigenkraft », la force qui isole et contracte l'être. Après la nuit, le jour ; après le « gauche », le « droit ». L'amour de Dieu qui est deuxième Puissance oppose à la colère de Dieu sa générosité, son infinie bonté, sa force d'expansion. L'une reflue dans sa propre solitude tandis que l'autre se donne. L'une dissimule et se refuse à toute altérité ; l'autre se communique et déborde en créatures (3). Les prétentions contradictoires de ces puissances engendrent un procès sans issue. Comme elles sont données toutes tendues, l'orgasme des forces apparaît entièrement insoluble. Il n'y a rien dans les puissances elles-mêmes qui leur permette de se soustraire à la ronde désespérée qui les emporte ; sans dynamisme propre, comment pactiseraient-elles spontanément ? Comment celle qui ne doit pas être se laisserait-elle convaincre de son

(1) Il est question une fois du « Seynkönnen » de Dieu dans les *Weltalter*, VIII, p. 305.

(2) VIII, p. 244. Cf. *Philosophie der Mythologie*, 3e leçon (XII, p. 50).

(3) En ce qui concerne la troisième puissance, les *Weltalter* sont en général assez peu prodigues d'explications.

illégitimité ? Elles devront donc, ou bien tourner sans fin entre la systole et la diastole, entre l'inspiration et l'expiration, ou bien se soumettre d'un seul coup à un libérateur transcendant : elles n'ont pas le choix. Voilà pourquoi ce devenir intra-divin se définit comme un cercle ; c'est la rotation douloureuse de la nature éternelle, alternativement progressive et régressive, extensive et attractive. Pour qu'à l'unité succède la Totalité, pour que s'apaise la ronde fiévreuse des forces divines, il faut une sorte de coup de théâtre : dans la métamorphose des Puissances en Principes, dans l'intervention miraculeuse de ce Sauveur qui guérit et libère en touchant, on a peine à deviner la médiation patiente dont la philosophie de la mythologie racontera les péripéties. Le cycle des puissances affolées, touché par cette grâce bienfaisante, se déroule et s'organise hiérarchiquement : les trois échelons de la nouvelle hiérarchie, Nature, Monde des Esprits, Ame universelle, installent le royaume de la libre mobilité là où il n'y avait qu'une circulation incessante de forces contradictoires ; les principes distincts, isolés par cette crise, sont en quelque sorte attirés vers le ciel par un influx magique, la nature éternelle devient sujet ou fondement d'un Absolu qui lui impose mesure et discipline. — Ces deux épisodes parfaitement discontinus de l'histoire intra-divine : la pulsation fiévreuse des puissances, la hiérarchie verticale des principes, forment un devenir tout idéal qui n'aboutit qu'à des images, à des visions possibles de l'univers. Le devenir créateur proprement dit reproduirait à travers les « âges du monde », la succession des trois Puissances : la force jalouse qui s'enferme au dedans, la force centrifuge et enfin le libre Esprit, principe de la conscience et de la personnalité. Ce devenir réel est le seul que retienne la théorie définitive des Puissances ; à l'idée d'une trans-

figuration mystique va se substituer l' « Universio » ; les puissances se tireront d'affaire toutes seules et le devenir portera en lui-même un remède que les *Weltalter* faisaient dépendre du ciel. Dès cette époque pourtant, Schelling est en possession d'un schéma dialectique qu'il n'abandonnera plus. On peut le résumer dans la formule suivante : *toute durée implique triplicité* (1), car le nombre Trois signifie perfection. (2). Il faut d'abord que quelque chose soit, qui ne devrait pas être ; que cette rébellion soit progressivement réprimée ; que l'être complet soit enfin restauré dans tous ses droits. Mais tout cela prend du temps et la succession des puissances n'est pas un simulacre de durée. C'est ce que va nous montrer le récit même de cette histoire.

II. — La première puissance (3) est le néant

Il faut bien se dire que l'ordre des puissances est un ordre nécessaire et qui ne dépend pas de notre fantaisie (4). Ce que nous voulons d'abord, c'est le Commencement. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Ce Commencement n'est pas pour Schelling la notion élémentaire, le minimum de pensée ou, comme chez Hegel, l'être le plus abstrait, le plus pauvre et le plus vide ; mais ce n'est pas non plus l'existence complète, car la science serait finie avant de commencer. Nous cherchons la *première*

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 32e leçon (XIV, p. 211). Considéré du dehors ce schéma est celui de la dialectique hégélienne.

(2) XI, p. 434. Cf. IX, p. 231.

(3) Son symbole est -A. Voici les principaux textes où Schelling expose la théorie des puissances : au tome X, *Darstellung des philosophischen Empirismus* (en entier) et *Darstellung des Naturprozesses*, (p. 303-315) ; au tome XI, *Einleitung*, leçons 12, 13, 14, 17, 18 ; au tome XII, *Phiosophie der Mythologie*, leçons 2 à 6 (sur le monothéisme) ; au tome XIII, *Philosophie der Offenbarung*, leçons 4, 5, 10 à 14 ; enfin l'Appendice au tome XIV.

(4) *Einleitung*, 13e leçon (XI, p. 302-304).

chose pensable, « primum cogitabile », entendez : quelque chose qui précède vraiment dans l'histoire de l'être, et non pas un commencement pour rire, comme chez les dialecticiens. Or le germe qui précède l'organisme adulte, l'intention qui inaugure l'acte du moi voulant, l'œuvre du moi artiste ne sont pas des minimums, mais bien plutôt des choses concrètes, résistantes. Existe-t-il quelque chose qui serait comme le germe de Dieu (1), τὸ γόνιμον, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ ? Cette première chose pensable, Schelling va la découvrir par une sorte d'expérience métaphysique ou, si l'on préfère, par une intuition : n'existe-t-il pas un Empirisme philosophique (2) et comme une expérimentation supérieure par la pensée pure ? J'éprouve, sans me le démontrer, que —A est premier (3). La première puissance est la seule que je sois obligé de poser immédiatement, et sans rien présupposer : « primo impetu ». L'expérience qui nous la livre n'est pas un acte objectif, un mouvement de la pensée, mais une sorte de recueillement contemplatif et silencieux (4) ; c'est l'élément le plus intime du divin, et nous le trouvons en nous-même par inspiration et rétraction plutôt que par expansion du savoir.

Schelling l'appelle, en général, le *Seynkönnendes*, c'est-à-dire le « Pouvant être », la « Potentia existendi », la puissance par opposition à l'acte, en un mot, le possible. On peut distinguer chez Schelling deux sortes de possibilité. Dans la philosophie positive les trois puis-

(1) *Philosophie der Mythologie*, 2e leçon (XII, p. 42). Cf. *Weltalter*, VIII, p. 315 ; *Philosophie der Offenbarung*, 15e, 17e, 18e leçons (XIII, p. 322, 369, 382).

(2) Voir le début de la *Darstellung des philosophischen Empirismus*, X, p. 227-228. Cf. *philosophie der Offenbarung*, 6e leçon (XIII, p. 302 sur un empirisme *a priori* qui serait la vocation des Allemands).

(3) *Einleitung*, 14e leçon (XI, p. 326). Cf. *Philosophie der Mythologie*, 3e leçon (XII, p. 56).

(4) *Philosophie der Offenbarung*, 12e leçon (XIII, p. 251-252).

sances s'opposent à l'être superexistant comme le « possible » à l' « effectif » ; c'est-à-dire qu'elles n'existeront en fait que si Dieu le veut. C'est là une possibilité toute négative ou, comme nous dirions aujourd'hui, une relation hypothétique. *Si* l'être doit exister, l'être est d'abord sujet, et puis objet, et puis sujet-objet. Mais *que* quelque chose existe en général — voilà le fait contingent, et inexplicable a priori. Le possible en ce sens n'est rien — ou si peu que rien ; simple permission d'exister mais non pas promesse d'existence. Tout dépend de l'arbitraire de Dieu. Mais surtout le possible ne peut rien pour soi : il lui est indifférent de s'actualiser ou non ; le décret de Dieu a, de toute éternité, réglé son sort à sa place. Il subsiste par lui-même d'une existence toute notionnelle, dans l'éther des essences logiques. La « Potentia existendi » est une possibilité d'un tout autre genre. Sans doute la philosophie positive nous apprendra qu'elle est une puissance comme les autres et qu'elle serait restée éternellement inexistante si Dieu l'avait voulu... Mais du moment que Dieu s'est décidé pour l'être, n'avons-nous point le droit, après coup, d'oublier cette contingence primordiale qui pèse sur elle ? La possibilité vitale (ainsi l'appellerons-nous désormais) apparaît alors comme une chose qui existe réellement, aussi réellement que le germe : le germe est bien une chose de la nature, et non point une essence invisible. Pourtant nous disons que le germe est du possible ; c'est qu'il fait partie malgré tout d'un autre ordre de choses que l'être actuel et adulte. Entre le possible et l'être la différence n'est pas simplement d'échelle ou de format. Nous avons beau dire, pour être plus clairs, que le possible est du réel enveloppé, le réel du possible épanoui : ce sont là des métaphores biologiques que nous suggère le spectacle de la nature vivante, et qu'il ne faut pas prendre trop

à la lettre. Le réel n'est pas du possible agrandi. Le possible n'est pas du réel extrêmement rapetissé, du réel en miniature. Il n'y a pas d'Homunculus. On renonce difficilement à l'idée que les promesses de la vie sont inscrites sur le germe en caractères minuscules et comme elliptiques. Mais quel regard faudrait-il pour déchiffrer dans le possible ces virtualités infinies de la jeunesse ? Enfin la possibilité vitale est une chose qui sera (1). Entre le possible logique et la réalité il n'y a rien : rien que l'éternelle décision divine qui instantanément change l'absence en présence. Mais entre le germe et l'adulte il y a du Temps : la puissance *devient* l'acte par son évolution interne et non pas à là suite de quelque intervention transcendante (2). Le possible logique, qui est sans chair et sans désirs, attend passivement d'être promu à l'existence. La possibilité vitale, au contraire, est impatiente d'exister ; ce n'est plus comme l'autre une existence au rabais, une sorte d'essence maigre et déficitaire, incapable de se soulever par son élan intérieur au-dessus de la potentialité inerte ; le germe est aptitude immédiate à exister, *aptitudo ad existendum ;* il voudrait actualiser tout le futur qu'il porte en lui.

La première puissance n'est donc pas rien puisqu'elle va mûrir spontanément pour accéder à l'acte ; mais elle n'est pas tout non plus puisqu'elle n'est que le commencement ; puisqu'elle exprime par des allusions laconiques et des sous-entendus ce que le processus va lui faire dire dans un langage explicite. Elle est à la fois réelle comme le germe, inexistante comme l'essence. En vérité, elle

(1) *Philosophie der Mythologie*, 2e leçon (XII, p. 32-33). Cf. *Einleitung*, 7e leçon (XI, p. 165 et 171). Sur Jéhova et sa relation au futur, voir notre premier chapitre, p. 16. Voir encore X, p. 135 ; XIII, p. 214, 216.

(2) *Philosophie der Mythologie*, 2e leçon (XII, p. 34). Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 10e leçon (XIII, p. 213).

ne se laisse pas aisément fixer et définir ; à peine commençons-nous de lui attribuer un prédicat — et la voilà qui change de visage, s'attribue le prédicat opposé. « Seynkönnendes » est un être paradoxal et ambigu, une véritable « natura anceps » (1). Impossible de se le représenter autrement que par une expérience d'intuition. Ceux qui pensent par concepts abstraits se laissent prendre volontiers au filet des dilemnes : entre Rien et Quelque chose, entre la privation et l'affirmation tranchantes, il n'y aurait pas de milieu. Le dogmatisme, qui se détourne de la vie et de la personne, nous propose l'alternative désespérée de l'infini et du fini, du positif et du négatif (2) du matériel et de l'immatériel (3). On veut à toute force se donner des concepts purs qui soient entièrement eux-mêmes, et qui ne soient qu'eux-mêmes ; mais la vie est trop nuancée et trop ingénieuse pour s'enfermer dans ces impasses dialectiques ; entre tout et rien, entre la présence et l'absence elle s'entend à merveille à insinuer de subtils compromis, car ses ressources sont inépuisables. Aussi est-il rare que la vérité se trouve dans les extrêmes aigus. Les philosophes, remarque Schelling profondément (4), ont désappris l'intuition du « milieu » — il veut dire sans doute : l'intuition de cet être trouble, de cette nature mixte et amphibolique qui défie nos brutales divisions. Par exemple (5), dirons-nous des Puissances qu'elles sont

(1) « Natura anceps » ; *Einleitung,* 17e leçon (XI, p. 396) ; *Philosophie der Mythologie,* 7e leçon (XII, p. 142) ; *Philosophie der Offenbarung,* 10e et 18e leçons (XIII, p. 214, 384). Et plus généralement, X, p. 241, 263 ; XIII, p. 69, 225 ; IX, p. 220, 237).

(2) VII, p. 370.

(3) *Philosophie der Offenbarung,* 30e leçon (XIV, p. 170). Cf. *Philosophie der Mythologie,* 2e leçon (XII, p. 33). Voyez p. 145 de notre livre.

(4) *Weltalter,* VIII, p. 286.

(5) *Philosophie der Mythologie,* 5e leçon (XII, p. 96). Cf. VIII, p. 66 : le possible n'est ni intelligent ni inintelligent. XIII, p. 317.

Dieu ou non-Dieu ? Assurément les puissances ne sont pas divines, car Dieu est immuable et solitaire. Mais n'ont-elles pas néanmoins la figure de la divinité ? Les puissances sont des êtres équivoques, des natures moyennes entre le moyen et l'extradivin ; sinon ἀντίθεος, du moins « aliquid praeter Deum ». De même les *Recherches philosophiques* nous ont habitués à insérer entre le Hasard indifférent et la Contrainte mécanique, un certain genre de liberté spirituelle, ou, comme dit Schelling (1), une impulsion belle qui ne contredit plus à la nécessité. N'en déplaise au dualisme abstrait, il est rare que j'aie à choisir entre la matière morte et le pur esprit des moralistes. Et d'autre part, n'avons-nous pas découvert en Dieu un devenir éternel qui n'est ni le temps pur, ni l'éternité immobile ? Logiciens et maîtres d'école brandissent à tort et à travers le principe de tiers exclu, comme si la vie ne savait pas mille moyens de l'éluder ; le devenir, nous l'avons vu (2) réconcilie miraculeusement les contradictoires là où notre logique se laisse écarteler par des oppositions plates, stériles et grossières ; on pourrait dire à cet égard qu'il n'y a pas pour la vie de contradictions, mais seulement des « contrariétés » au sens aristotélien du mot (3). La contradiction, qui exprimait une impossibilité sans issue, désigne maintenant un acte positif : l'acte d'exclure, c'est-à-dire de poser quelque chose hors de soi.

(1) VII, p. 395 : « Der schöne Drang einer werdenden Natur » ; p. 199 : « Die schöne Notwendigkeit ».

(2) Voyez notre chapitre I, p. 60-62.

(3) Mét. X, 4, 1007^{b}18 : ἀντιφάσεως μηθέν ἐστι μεταξύ, τῶν δ'ἐναντίων ἐνδέχεται. La distinction aristotélicienne de l'ἐναντίωσις et de l'ἀντίφασις joue un grand rôle dans l'*Einleitung* ; par exemple 12e, 13e, 19e leçons (XI, p. 290, 305, 308-310, 451-452). Dans la 13e leçon, Schelling distingue d'après Aristote Mét. IV 2, X 4, XI 3) l'ἀπόφασις ἡ ἁπλῶς λεγομένη, et la στέρησις, qui prive non pas ὅλως mais relativement, c'est-à-dire sans toucher au πεφυκὸς ἔχειν.

L'existence hybride de — A nous prouve donc qu'il y a comme un tertium quid entre l'être et le néant — je veux dire un certain genre de Non-Etre proprement vital qui n'est ni l'Etre en acte ni le Rien pur et simple *(schlechthin)* ; ni l'être armée de pied en cap de tous les prédicats de l'existence, ni l'inexistence brute. La description que Schelling nous donne de ce Non-Etre paradoxal se ressent, croyons-nous, de la lecture de Kant, dont le curieux essai sur les grandeurs négatives (1) influença une grande partie du volontarisme allemand, et jusqu'à Julius Bahnsen (2). Il y a, disait Kant, zéro et zéro. Du zéro qui est l'absence pure et simple et dont il n'y a rien à dire, il faut distinguer avec soin le zéro qui résulte d'une opposition réelle entre deux prédicats. Par exemple quand deux forces égales et inverses sont appliquées en un point, il ne se passe rien ; pourtant nous devinons que ce repos apparent dissimule une activité profonde, que ce néant est un néant plein de menaces ; c'est ainsi que pour Schelling l'immobilité de la préhistoire suppose une force tout aussi positive que la dispersion des peuples. Car, comme dit Aristote (3), « tout ce qui est immobile n'est pas en repos » : οὐ γὰρ πᾶν τὸ ἀκίνητον ἠρεμεῖ. Ce qui est annulé, c'est simplement un certain effet, par exemple un mouvement local ; survienne le moindre déséquilibre, et le travail positif des forces apparaîtra immédiatement au grand jour,

(1) *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763).

(2) Solger, dans son dialogue *Über Sein, Nichtsein und Erkennen* (« Nachgelassene Schriften », tome II, p. 200 sqq.), distingue un Non-être général et un Non-être particulier, correspondant l'un au zéro mathématique, qui nie la quantité en général, l'autre au nombre négatif, qui est le non-être d'une grandeur déterminée.

(3) Phys. IV 12, 221*b*12. On trouverait chez M. Bergson des vues très analogues. Voyez p. 27, 71 du présent ouvrage, où je cite les textes suivants de Schelling : XI, p. 104 et XII, p. 185.

comme la pesanteur de l'air se révèle par l'effet du vide dans la chambre barométrique ; nous avions donc affaire à un principe affirmatif, quoique provisoirement neutralisé. Kant ne se borne pas à cette découverte d'un « Nihil privativum » : il l'applique dialectiquement à plusieurs problèmes de physique et même de morale avec une rigueur un peu puérile. La grandeur négative apparaît toujours comme une force aussi réelle que les autres et capable d'amoindrir les grandeurs « positives » auxquelles elle s'oppose. Par exemple la force répulsive n'est qu'une attraction « négative ». L'impénétrabilité des solides manifeste une résistance active par laquelle le corps s'affirme dans ses propres limites. La même positivité du néant apparaîtrait dans tous ces sentiments privatifs qu'on appelle : Déplaisir, Dégoût, Haine, Honte, dans le vice et dans l'erreur elle-même. Le démérite surtout implique une conscience insultée ; comme la vertu, il n'a de sens que par rapport à une certaine loi intérieure ; les péchés d'omission eux-mêmes ne sont pas si négatifs qu'ils en ont l'air; tant il est vrai que la personne reste libre même dans l'abstention. D'ailleurs il est aussi difficile de détruire que de créer ; le refus, dira même Schelling dans les *Weltalter* demande bien plus de force que la bonté complaisante (1). C'est ce que prouve l'abstraction qui est, selon Kant, une sorte d'attention renversée. Abstraire n'est pas ignorer ou négliger ; c'est au contraire l'effort violent par lequel nous extirpons des idées inutiles, supprimons selon nos besoins, désirs ou représentations. Quant à Schelling, s'il n'a pas tout de suite affirmé la positivité du mal et du néant, il n'a cessé par contre de lutter contre la théorie leibnizienne de la privation. Mais il l'a fait (2) d'abord

(1) VIII, p. 222.
(2) *System der gesammten Philosophie* (1804), VI, p. 542-548. Cf. *Bruno*, IV, p. 222, 244-245.

dans le langage de Spinoza : il ne sait pas encore, faute d'avoir lu les théosophes, que la finitude elle-même a un principe positif, et il attribue les « défauts » de l'univers à l'imagination qui compare les choses entre elles : mérite et démérite, récompense et péché seraient donc un effet de relation ou de jugement, un produit du temps ; absolument, c'est-à-dire pour la raison adéquate, les choses sont, chacune à sa place, tout ce qu'elles peuvent être par nature et en vertu de l'affirmation divine : en sorte que l'univers entier offre au sage le spectacle d'une nécessité, d'une perfection indéchirables. Certes les vues de Schelling sont bien éloignées encore de toute polarité manichéenne ; mais le résultat est presque le même : *tout est affirmatif ;* non pas que le mal consiste dans une révolte positive de la volonté, mais parce que toute *privation* est illusion. Du point de vue moral toutefois, la nuance n'est pas négligeable ; tandis que le Schelling spinoziste de 1804 est prêt à tout excuser, à tout tolérer, la philosophie mystique de 1809, renouvelant l'idée du mal radical, est plus passionnée que sereine; pourtant dans les *Recherches sur la Liberté* comme dans le *System der gesammten Philosophie*, Schelling n'a cessé de croire à la plénitude de l'être.

Le Non-Etre est donc aussi riche et varié que l'Etre. On pourrait, si étrange que paraisse cette entreprise, classer pour ainsi dire les variétés du néant, et Schelling lui-même distingue avec grand soin au moins deux expèces de négations (1), celles que le grec désigne

(1) *Darstellung des philosophischen Empirismus*, X, 235-236 et, p. 282-285. Cf. *Weltalter*, VIII, p. 221-222, 245, 267, 315-316, 329 ; *Einleitung*, 12e, 13e, 17e, 18e leçons (XI, p. 288-289, 306-311, 403, 411). Schelling ajoute d'après Aristote (Mét. V 22, XI 3) au οὐϰ et au μή une troisième négation par l'α privatif (français in-) ; mais celle-ci équivaut au μή (ἄνισον =μὴ ἶσον). Plutarque, qu'il cite VIII, p. 221 et X, p. 235 distinguait entre μὴ εἶναι et μὴ ῎Ον εἶναι. Dans les *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1810

par les expressions μὴ ὄν et οὐκ ὄν, et qui correspondraient, suivant lui, à la distinction française du *néant* et du *rien*. Dans μὴ ὄν l'accent porte sur ὄν (nicht *Seiendes* : néant) tandis que dans οὐκ ὄν il est sur la négation elle-même. (*Nicht*seiendes : rien). Dans le premier cas μή nie seulement la plénitude de l'être, c'est-à-dire sa réalité actuelle, mais ne préjuge pas de sa possibilité ; οὐκ, au contraire, nie purement et simplement (« lediglich ») ; c'est la négation contradictoire, et non pas seulement restrictive ; j'affirme la négation elle-même qui, en se posant, exclut tout être actuel ou possible (1). L'impératif prohibitif utilise μή pour interdire la « position » d'un acte ; μὴ ἐποίησε nie seulement l'exécution sans toucher à la possibilité de l'événement, tandis que οὐκ ἐποίησε nie l'intention elle-même. A la fin de son *Exposition de l'Empirisme philosophique* Schelling, préoccupé surtout d'assurer au Sujet du devenir une liberté absolue, se demande en quel sens on peut dire que Dieu a créé le monde « ex nihilo » ; il accorde à la théologie créationniste que le seul Nihil compatible avec la liberté de Dieu est le οὐκ ὄν, la négation de toute préexistence et du support même de la préexistence. Mais si l'on envisage la « seconde création », c'est-à-dire le passage du possible à l'être et non plus la création radicale — c'est-à-dire l'origine même du possible (2), on a bien le droit de dire que les choses ont commencé par l' « Unseiendes », en d'autres termes

(VII, p. 436) la pensée de Schelling n'est pas encore bien fixée ; c'est le οὐκ ὄν qui représente l' « Unwesen » relativement réel, le « Seyn » simplement non-subjectif. Voyez toutefois VII, p. 373, note 2, et p. 209.

(1) X, p. 283 et XI, p. 307. Il cite (XI, p. 403) ce passage du Περὶ ψυχῆς (VII, 4) : ... ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν. Cf. XI, p. 289 et le traité des Vérités éternelles (XI, p. 578) : δυνάμει ὄν = μὴ ὄν (Mét. IV 4). Cf. X, p. 251-252.

(2) Il faut noter que Schelling qui rejette la création « ex nihilo » dans les *Weltalter*, p. 221 et les leçons de Stuttgart semble l'admettre dans la *Darstellung*.

par l'être illégitime, plutôt que par le *Non*-Etre. La possibilité des choses a été voulue par Dieu, c'est-à-dire est née de *Rien ;* mais leur réalité est née de leur possibilité ; c'est-à-dire du *Néant*, c'est-à-dire de Quelque chose. Ce néant qui est relativement quelque chose, c'est notre première puissance, — A, l'être indécis et aveugle.

En un mot la négation que — A porte en lui nie plutôt le droit que le fait, la légimité de l'existence plutôt que l'existence elle-même. La première Puissance est l'être insuffisant « das Nichtseinsollende » (1). Le devenir, on le sait, n'est autre chose qu'une guérison. Si le devenir existe, c'est justement que la puissance initiale ne vaut rien c'est pour installer à sa place quelque chose de préférable. — A n'est donc pas rien. Ou mieux, il est actuellement nul, virtuellement tout. C'est un rien qui est « instar omnium » (2). Mais il n'est pas *justifié*, il ne saurait avoir le dernier mot. C'est ce néant-là qui est le commencement de tout. L'univers des choses ne naît pas de rien, puisque de rien, rien, en ce sens, ne peut sortir. Mais il ne commence pas non plus par la totalité déployée : à quoi servirait alors le devenir ? Il ne faut pas que la première puissance soit définitive. On se rappelle que le « Grund » *commence* quelque chose ; il apparaît juste le temps de susciter une collision où il périra. Voilà pourquoi le Grund de la vie divine a reçu le nom de — A (3). On n'a pu l'appeler non A, car il est malgré tout quelque chose de Dieu ; mais on ne peut l'appeler expressément — A, car il n'est pas ce que nous voulons. Il n'est pas le suprême désirable, — et l'on sait qu'une

(1) *Weltalter*, VIII, p. 220. *Philosophie der Offenbarung*, 11e et surtout 13e leçons (XIII, p. 224, 285). Cf. la 16e et la 34e. X, p. 246-247. *Philosophie der Mythologie*, 5e leçon, XII, p. 93.

(2) X, p. 309. Cf. IX, p. 217.

(3) *Einleitung*, 12e leçon (XI, p. 289). B aussi, traqué par A^2, deviendra potentiel, c'est-à-dire moyen entre l'existence et l'inexistence (XII, p. 190).

finalité bienfaisante préside au devenir. C'est du réel extrêmement concentré et nous en parlons comme d'un absent ; suivant qu'on envisagera en lui « quod debet Non esse », ou bien, « quod non debet Esse », on en fera le rien désertique de Hegel (1) ou le possible auquel tous les espoirs sont permis. Le possible n'est pas l'être vrai, comme les Puissances en général ne sont pas le Dieu vrai (2) ; mais il n'est pas rien puisqu'il *peut* être : cette possibilité, elle au moins, n'est pas niable, pas plus, ajouterons-nous, que n'est douteux dans le scepticisme cartésien le fait même de douter. Le néant du possible ressemble au silence de Pan, la vieille nature (3), silence grandiose et surnaturel, propice aux terreurs sans fondement.

La première puissance est donc un rien qui est quelque chose. Mais la vie nous offre par ailleurs beaucoup d'exemples de cette amphibolie. Ainsi la nature ne doit pas être et cependant elle est, elle élève des prétentions bien réelles. De même l'erreur est un néant qui prétend être quelque chose (4). Il faudrait en dire autant de tous ces êtres nocturnes et négatifs qui s'appellent : *Unwesen*, *Untat*, *Unwille*, *Unseiendes*, *Ungrund* (5). Comme les μὴ φαινόμενα du Nouveau Testament, ces négations ne sont pas nulles ! Il est clair notamment que l'Ungrund böhmiste des *Recherches* (6),

(1) X, p. 133 et suiv.

(2) *Philosophie der Mythologie*, 4e leçon (XII, p. 68) ; *Einleitung*, 17e et 18e leçons.

(3) *Philosophie der Offenbarung*, 19e leçon (XIII, p. 439). De même 29e leçon : Asaël n'est pas rien (XIV, p. 140).

(4) *Weltalter*, VIII, p. 267. Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 9e leçon (XIII, p. 181) et *Erlanger Vorträge* (1821), IX, p. 211, 241. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, p. 468.

(5) Ungrund : VII, p. 406 ; Unseiendes, X, p. 285 ; Untat, XII, p. 88 ; Unwille, XII, p. 284 ; Unprinzip, Unwesen : XIV, p. 53.

(6) M. Koyré a bien montré les différences qui séparent l'Ungrund de Böhme et celui des *Philosophische Untersuchungen*. f. *La Philosophie de Jacob Böhme*, p. 280-281 et 320 et suiv.

indifférence des ténèbres et de la lumière, n'est ni Non-Etre ni Non-Sens. La maladie à son tour, que Baader appelait « ein falsches Eigenleben » (1), apparaît comme une manifestation météorique de la vie (2), un simulacre de vitalité. Si la maladie est contre-nature, autant dire que la vie elle-même est contre-nature, car la vie ne se maintient qu'en luttant sans cesse contre la mort ; à tel point qu'on pourrait l'appeler une maladie perpétuelle. La maladie est une perturbation bien réelle. Abusant de sa liberté, l'organe corrompu déchaîne le principe irritable, qui s'exalte ; Archée, explique Schelling dans le langage de Paracelse, quitte le centre pour la périphérie, et substitue à l'ordre de la santé, un ordre caricatural, un mensonge de vitalité. Qui oserait regarder comme un amoindrissement ou un déficit cette inflammation du principe profond ? Le passage à l'acte de la première puissance n'est autre chose, on le verra (3), qu'une inflammation de ce genre. L'organisme humain, qui dissimule d'innombrables possibilités de maladie, est infiniment supérieur au cristal stéréométrique que nulle menace n'ennoblit ; il réduit au silence les systèmes naissants toujours prêts à s'isoler du tout et cette censure est la condition même de notre bien-être. Plus généralement encore (4) le mal s'oppose au bien comme un organisme détraqué à un organisme intact. Dans l'organisme détraqué, il y a autant que dans

(1) Werke, XIII, p. 101.
(2) VII, p. 366 : « ein Schwanken zwischen Sein und Nichtsein ». La *Darstellung* dit aussi du principe réel (X, p. 241) : « ... Es ist ein immer zwischen Sein und Nichtsein, Position und Negation Schwankendes... » Sur la maladie voir encore : *Weltalter*, VIII, p. 267-268, 328 ; *Philosophie der Offenbarung*, 35e leçon (XIV, p. 282-283) ; *Erlanger Vorträge*, IX, p. 212 ; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, p. 436-437. Cf. déjà III, p. 222.
(3) XIV, Appendice, p. 343. Sur le rapport du mal au devenir, voir notre premier chapitre, p. 45-60.
(4) VII, p. 370-371. Cf. XIV, p. 52, 188.

le corps sain, et le mal n'est pas plus indigent que le bien ; c'est le même qui est bienfaisant dans l'union et mauvais dans la discorde ; par exemple (1), le même Dieu apparaît dans le monothéisme et le polythéisme : ici déchiré par la crise mythologique, là comme Dieu ésotérique et surnaturel. La matière, si l'on peut dire, est quantativement la même ; c'est l'ordre des parties qui est devenu dissonant, discordant, ataxique. L'unité harmonieuse se disloque ; sa « Temperatur » se renverse en « Distemperatur » (2) ; mais un ordre faux n'est pas un ordre raréfié, une absence d'ordre. Ainsi l'inorganique est de l'organique renversé, et le mal en général repose, on l'a vu, sur une certaine torsion ou inversion des principes ; c'est même pourquoi nous avons dû reconnaître que le mal, comme Grund du devenir, est plus nécessaire encore que nuisible. Les monstres, par exemple, ne nous effraient-ils pas par leur ressemblance avec le vrai ? Schelling retrouve donc le langage de la vieille religiosité luthérienne et böhmiste, mais on voit maintenant qu'il n'a pas d'arrière-pensée pessimiste ou sentimentale ; il s'agit, au contraire, de montrer que tout ce qui existe est positif, que le néant même a relativement droit à l'existence ; la philosophie doit pouvoir penser le néant et le mal, reconnaître leur dignité au lieu de les traiter en parias. Non seulement le principe maudit n'est pas ressenti comme un manque, mais il est au contraire déplorablement réel, plus réel encore que le bien (3). On sait qu'il repose sur une rébellion de la

(1) VII, p. 370 et XIII, p. 182, 187 ; cf. XII, p. 646 ; XI, p. 74 et XIII p. 181 ; la fausse religion n'est pas l'irréligion, ni le polythéisme l'athéisme ; XI, p. 220.

(2) Cf. Baader, *Werke*, IV, p. 378 ; et Christophe Œtinger, *apud* C. A. Auberlen, *Die Theosophie F. C. Œtingers nach ihren Grundzügen* (Bâle, 1859), p. 226.

(3) VII, p. 368-369. Cf. V, p. 443 : il y a un mysticisme du péché.

volonté propre qui, brûlant d'égoïsme enflammé, s'isole du tout et prétend devenir universelle. A peine le moi a-t-il fait irruption à la périphérie que l'armée des voluptés, des péchés et des convoitises se déchaîne. La créature devient envieuse, venimeuse, immodérée. Ne faut-il pas au méchant une force singulière pour faire taire en lui le bien (1) ? Les forces du Grund en désarroi ont perdu toute mesure, tout équilibre. Et en effet, le mal déclare en général sa présence par une désastreuse fécondité, par l'inquiétude et l'exubérance diaboliques du mensonge. Chacun sait que la méchanceté n'est pas du tout incompatible avec une sorte d'excellence monstrueuse de toutes les facultés ; c'est vraiment la rage d'un Dieu. Satan, par exemple, loin d'être la créature la plus limitée, comme l'exigerait la théorie leibnizienne de la privation, est de toutes au contraire la plus illimitée : sans Dieu il ne serait rien. C'est dans le mal que les abîmes nocturnes du cœur humain se découvrent le plus volontiers, que nous nous révélons à nous-mêmes pour ainsi dire, dans notre profondeur métaphysique. La morbidité, le péché et la haine représentent donc tout autre chose qu'un être infinitésimal. Ce sont des réalités honorables et point du tout indifférentes.

Le néant est donc un vrai Protée (2), une idée irrationnelle ; il n'est pas lui-même ; comme l'Absolu de la théologie négative, il dépasse tous les prédicats, toutes les déterminations. Il est tellement insaisissable qu'on pourrait le croire imaginaire. Comment d'ailleurs immobiliserait-on une nature aussi relative ? La loi du devenir exige que chaque moment soit tour à tour être et non-

(1) VIII, p. 222. Kant disait presque la même chose, éd. Cassirer (Berlin, 1912), tome II, p. 221.

(2) VIII, p. 221. Rien de plus fuyant que -A : VII, p. 198 ; XIII, p. 251-252.

être (1) ; être par rapport au passé, non-être par rapport aux formes ultérieures — et supérieures : le moment est moyen, « Stufe », n'existant que pour être annulé au cours du processus. Le non-être ne désigne donc pas une propriété substantielle de la première puissance : c'est une façon de vivre que tous les moments du devenir ont connue ou connaîtront. Mais comme il n'y a rien avant le Commencement par rapport à quoi on puisse l'appeler l'Etre, pourquoi ne pas dire que —A représente le néant ? Avec une admirable lucidité (2) Schelling a vu comment l'illusion d'un non-être résultait, en général, de l'*Emanatisme* qui, plaçant toute perfection au début, laisse l'existence se dégrader peu à peu du modèle à l'image, du plein au vide, du maximum au minimum. L'explication ascendante, au contraire, opérant dans la direction même de la vie, a besoin pour commencer d'un minimum qui ne soit pas zéro. Avec le Rien de Hegel on ne peut rien commencer. Avec le Principe parfait des théistes, il n'y a plus de Révélation, mais une déduction descendante. Ce qu'il nous faut c'est *l'être du non-être* ou la vie de la mort. On a vu comment le germe organique faisait ce miracle. Pour le dogmatisme il n'est d'existence que déterminée et actuelle : le réel étale tous ses prédicats à la fois, sans pénombre, sans réticences. Mais l'expérience intérieure nous révèle dans certaines formes de pensée larvaire, dans la germination obscure des sentiments, une manière d'être toute différente : l'être implicite des existences qui ne sont pas du premier coup tout ce qu'elles peuvent devenir. Le prin-

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 5e, 24e, 30e leçons (XIII, p. 84 ; XIV, p. 13-14, 170). Cf. Wahl, *op. cit.*, p. 129, note. Voir encore X, p. 111.
(2) *Weltalter*, VIII, p. 244-245. Cf. *Philosophische Untersuchungen*, VII, passim.

cipe étroit est, comme dit Böhme (1), affamé de réalité ; il se sent incomplet, il ne veut pas en rester là. Il va se développer spontanément par une opération centrifuge, tirer de soi toutes les vertus de sa croissance. Schelling nous renvoie lui-même (2) à l'argumentation du *Sophiste* où Platon justifie l'être du non-être. Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον (3). Le non-être n'est en somme qu'une espèce d'altérité. La philosophie doit éviter cette paresse d'esprit qui consiste à réduire le non-être au néant parce que le non-être n'est pas ce que nous cherchons. La philosophie commence avec la critique de ces approximations sommaires et funestes à l'intelligibilité des choses, avec le respect de l'être illégitime.

III. — La première puissance est le sujet

La première puissance, racine du processus et fondement profond de l'être, peut encore être dite le *Sujet*. Le principe, on l'a vu (4) est « en bas » et priorité veut dire infériorité ; c'est même (5) pourquoi entre toutes les dimensions l'horizontale, la « largeur », le Bas représentent le « primum subjectum » ou matière indéterminée des créatures. Le Sujet désigne donc ce qui est dessous, *subjectum ;* par exemple, dans la hiérarchie des *Weltalter* (6) le monde des esprits est sujet de l'âme

(1) *Mysterium magnum*, LX, 38 : « Das Nichts hungert nach dem Etwas ». *Mysterium Pansophicum*, I : « Das Nichts ist eine Sucht nach dem Etwas ». (Cit. apud Koyré, *op. cit.*, p. 329.)

(2) X, p. 236 et 251-252. Cf. VIII, p. 222 ; XI, p. 308 ; XIII, p. 224.

(3) 257*b*. Dans *Philosophie und Religion*, le néant du monde fini est beaucoup plus voisin du non-être pur et simple (VI, p. 44, 48).

(4) Voyez notre premier chapitre, p. 32 et 34.

(5) *Einleitung*, 19e leçon (XI, p. 442). Cf. *Philosophie der Mythologie*, 16e leçon (XII, p. 354-355) ; ce dernier texte n'est pas facile à accorder avec le premier ! Comparez : V, p. 604.

(6) VIII, p. 234, 240-242, 280, 288. Cf. *Philosophie der Offenbarung*, 14e leçon (XIII, p. 295 entre autres).

universelle qui est à son tour sujet de Dieu. Mais ce qui est « dessous » et ce qui est « d'abord », c'est tout comme. Avant le sujet on ne peut rien penser ; l'objet au contraire n'est pensable que relativement au sujet ; car l'inférieur peut exister sans le supérieur, et le mal sans le bien, mais non réciproquement (1). Il est donc impossible de rien *présupposer* au sujet ; il représente lui-même la « Supposition » primordiale, c'est-à-dire le fondement nécessaire de toute existence (2). — Ce vocabulaire permet à Schelling de dissimuler les variations historiques de sa doctrine. Si la première puissance est le sujet, la deuxième sera l'objet et la troisième le sujet-objet ; il semble que le philosophe parle le même langage qu'au temps de l'Idéalime transcendantal. En réalité c'est là un jeu de mots. Si même l'idée d'une histoire véritable ne donnait déjà à ce vocabulaire ancien une signification toute nouvelle, il faudrait remarquer que l'opposition du Sujet et de l'Objet répond à des problèmes bien différents. Le Sujet représente maintenant non plus du tout le pôle spirituel, c'est-à-dire le Moi, mais au contraire la Nature ; non pas la *Subjectivité* mais la *sujétion ;* un de ses synonymes est : Matière ! Si donc il fallait à toute force retrouver l'ancien dans le nouveau, on dirait que le sujet de la dernière philosophie correspond au principe réel bien plutôt qu'au principe idéal (3). Ou mieux, idéal et réel ont perdu leurs contours nets, achevés. L'opposition n'est plus entre deux choses, mais entre deux tendances — on dirait volontiers : deux valeurs. Il y a des formes qui doivent être, et d'autres qui ne devraient pas être. Le sujet

(1) X, p. 251 et XI, p. 416 ; cf. p. 302, 326 ; XIII, p. 78.
(2) X, p. 304.
(3) Or, dans *Philosophie und Religion*, par exemple, c'est « l'absolument Idéal » qui précède la « forme » réelle.

est de celles-ci, ou plutôt il *sera* le « Nichtseinsollendes » en s'activant : c'est par sa révolte surtout qu'il devient le principe réel. Mais il n'est pas « réel » en soi : il le devient à la suite d'un acte déplorable dont le processus a justement pour mission de guérir la conscience. Car le processus n'est pas une histoire indifférente et impassible : il est orienté, il a une vocation ; en lui mûrissent pour le triomphe définitif ces choses « préférables » que l'insurrection de —A a compromises ; il intéresse donc la destinée morale et religieuse de l'univers. A vrai dire —A reçoit dans les *Recherches sur la Liberté* le nom de Nature ; mais justement cet écrit, qui ne sait rien de l' « universio », nous présente —A tout activé. Et d'ailleurs, qu'y a-t-il de commun entre la nature de la Physique spéculative et cette nature théosophique où Schelling reconnaît la divinité occulte de Dieu ? La Nature n'est ici autre chose que le « Grund », le mystère caché de l'existence. En vérité le sujet, qui n'est certainement pas le moi, puisque de sa défaite le moi sortira, n'est pas davantage le non-moi (1). On a vu qu'il est néant mais non point zéro. Sujet, objet ne désignent plus des manières d'être statiques et définitives ; ce sont, si j'ose dire, les degrés successifs d'une vie qui se révèle peu à peu à soi. Le même qui était d'abord sujet deviendra objet ; entre les deux du temps s'écoule, et la contradiction, pacifiée par ce grand médiateur, cicatrise graduellement. La notion de sujet est donc aussi relative que la notion de non-être, et la deuxième partie de l'*Einleitung*, où l'influence d'Aristote est particulièrement manifeste, va jusqu'à hiérar-

(1) Je songe au non-moi de la période fichtéenne, corrélatif d'un moi où il introduit sa limitation. Mais le non-moi n'existe que posé par un moi absolu. Il n'a pas la dignité infinie du Grund. Cf. le traité *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), à partir du § 4 (I, p. 170 suiv.).

chiser les puissances selon une dialectique dont chaque terme apparaît tour à tour comme sujet et comme prédicat (1). Tel est dans la nature le rapport de la matière à la lumière et de la lumière à l'organisme. Tout moment du devenir peut être en effet considéré sous une double perspective : comme commencement du postérieur ou comme fin de l'antérieur. C'est là la fonction de la dialectique (2), qui alternativement pose et supprime ; ou plutôt la Logique a pour rôle d'affirmer, tandis que l'originalité de la dialectique se concentre dans l'acte de nier (ἀναιρεῖν) : de là en quelque sorte sa vertu expérimentale, si bien connue de Platon et d'Aristote qui l'appelait, pour cette raison, πειραστική. Ainsi la deuxième puissance, qui est l'objet de la première, est relativement sujet par rapport à la troisième, qui à son tour se sacrifie en faveur de l' « âme » ; et toutes les puissances ensemble ne sont elles-mêmes que la commune Supposition de Dieu.

Ici apparaissent bien les obscurités qui compliquent chez Schelling la théorie du Sujet. Car si la première puissance s'appelle Sujet, Dieu de son côté n'est autre chose que le Sujet pur. Dieu n'est pas l'Etre, mais *Celui qui est* l'être ; non pas l'existence, mais l'Essence de l'existence, τὸ ὄντως ὄν : l'existence *elle-même* αὐτὸ τὸ ὄν. La philosophie positive est sur ce point d'une parfaite clarté (3). L'Acte pur n'est plus prédicat, mais il est au contraire, ce à quoi *j'attribue* tout le reste. Dieu lui-même n'a plus de sujet. Ce sujet absolu est par excel-

(1) X, p. 230-231 ; XI, p. 318, 412 ; XIII, p. 84, 96, 104 ; XIV, p. 170.

(2) XI, p. 327-330 ; XIV, p. 14. Sur la duplicité du Moment, cf. p. 57, 62 de notre précédent chapitre.

(3) Pas toutefois les six leçons sur le Monothéisme, où il est souvent impossible de distinguer ce qui se rapporte à la première puissance et ce qui regarde Dieu lui-même (par exemple, *Philosophie der Mythologie*, 2e leçon). Voir par ailleurs *Einleitung*, 13e et 14e leçons (XI, p. 319, 335 et sqq.).

lence la raison d'être de la philosophie. Ceux qui, comme Hegel, élisent pour point de départ la plus pauvre des catégories ne rencontreront jamais que des généralités, des prédicats sans sujets ; au lieu qu'en partant du sujet pur on se meut avec confiance en plein réel. Pourtant si Dieu est absolument immatériel, il ne doit plus être supposition de rien. En vérité Dieu est bien sujet mais dans un tout autre sens que —A. La première puissance est matérielle, autrement dit potentielle. Sans doute il faut qu'elle soit là pour que quelque chose commence ; car la racine importe plus au développement que la tige et les fleurs. Mais, par elle-même elle est toute indigence et dénuement (1) ; elle attend les prédicats qui la compléteront. Parce que la première puissance est le Commencement, l'immanentisme la confond volontiers avec l'Absolu. C'est là une grave erreur contre laquelle, de plus en plus, la philosophie positive nous met en garde. Absolu veut dire : indépendant. Mais y a-t-il rien de plus insuffisant que —A ? La première puissance inaugure un devenir justement parce qu'elle se sent incomplète et provisoire, parce qu'elle veut changer. C'est un être « dialectique ». Elle est non seulement ὑποκείμενον au sens d'Aristote, substrat, mais ὑποτιθέν, hypothèse. Or l'hypothèse n'est rien pour soi ; elle n'existe que si l'ἀνυπόθετον existe. Par rapport à ce sujet anhypothétique le sujet —A n'est lui-même qu'un prédicat (2), une possibilité, un être conditionnel. Dieu s'oppose donc à —A comme au sujet potentiel le Sujet

(1) *Weltalter*, VIII, p. 244 ; et *Discours sur les divinités de Samothrace*, VIII, p. 352 (Axieros comme indigence primordiale) ; *Philosophie der Mythologie*, 3e leçon (XII, p. 50) ; *Philosophie der Offenbarung*, 10e leçon (XIII, p. 214).

(2) Les leçons de Stuttgart disent en ce sens que la première puissance est le prédicat et (ce qui est le plus surprenant) la deuxième le sujet (VII, p. 430, 434, 436-437). X, p. 110 : A^3 est le sujet, A^1 et A^2 ses attributs. P. 112 : les puissances inférieures deviennent objet de l'homme.

absolument actuel, le pur Effectif, l'οὐσία. Libre de poser ou révoquer les ὑποθέσεις, l'Acte pur n'a pas besoin de devenir puisque tout dépend de son décret. Le « Seinkönnendes » doit mûrir pour exister avec ses prédicats. Mais Dieu n'a qu'à vouloir — et tous ses attributs existeront en fait. Il est substance mais non matière. Le sujet relatif, le sujet attribuable, est ὑποκείμενον, je veux dire matière.

—A est matière (1), mais comme la Déité de Dieu est nature. Il ne s'agit pas là de la matière et de la nature des physiciens. D'abord le monde n'étant pas créé, on se demande où le physique pourrait bien trouver place. Il n'y a encore que Dieu et ses puissances ; or les puissances, nous le savons (2), sont des causes toutes spirituelles, des intelligibles sans nul mélange de concret ; l'être avant la tension des puissances ne s'est pas encore épaissi, condensé en corps. La matérialité de —A est donc aussi relative que sa sujétion, que son non-être (3) ; cette relativité tient sans doute à la notion même de Potenz qui, ainsi qu'on l'a vu, (4) détermine les rapports des choses finies, et non point l'essence des choses en soi. Ainsi la matière désigne, non pas un état des choses mais une certaine fonction des moments du temps. Schelling lui-même, commentant librement Platon et Aristote (5), distingue deux espèces de matière : une matière

(1) Schelling la désigne par le vocable aristotélicien d'ὑποκείμενον. Une fois (XI, p. 410) il l'appelle ὕλη (« Stoff », « Unterlage », « Basis »).

(2) Voyez p. 83 de notre livre. Entre autres : *Philosophie der Mythologie*, 5e leçon (XII, p. 97).

(3) *Philosophie der Offenbarung*, 30e leçon (XIV, p. 170). Cf. VIII, p. 248.

(4) Voyez p. 81-82 de notre livre ; et cf. VII, p. 185.

(5) Par ex. Mét. VII, 10 : ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν, ἡ δὲ νοητή κτλ. Sur les deux matières : *Darstellung des Naturprozesses* (X, p. 310) ; *Einleitung*, 18e, 19e, 21e leçons (XI, p. 422-423, 433, 493) ; *Philosophie der Mythologie*, 2e, 9e, 10e et 28e leçons (XII, p. 27, 173, 190, 651) ; *Weltalter*, VIII, p. 281. La ὕλη d'une définition chez Aristote est le genre logique, τό τί ἐστι, que déterminera l'εἶδος, la différence spécifique.

philosophique ou métaphysique, et la matière corporelle des physiciens. Celle-ci est la matière pesante, impénétrable et inerte que perçoivent nos sens. Mais déjà Platon savait que la matière est le support des idées, et non pas seulement des choses sensibles ; car il existe des « concreta » de causes pures, des « composita » intelligibles. Cette matière-principe cause même selon Aristote les accidents qui donnent naissance à la pluralité des corps. Ainsi, il existe une matérialité relativement spirituelle, une sorte d' « ens penetrabile » qui serait à la fois Myrias et Monas, indivisible et intensif. Le Christianisme nous a rendu familière l'idée d'une palingénèse des corps et des âmes. L'Evangile ne parle-t-il pas d'un σῶμα πνευματικόν (1), des corps glorifiés après la Résurrection ? Les Epicuriens attribuent aux dieux un sang immortel, ἄμβροτον αἷμα. Cette pure matière n'est rien de stationnaire ou de stagnant : toutes les puissances peuvent devenir matérielles, c'est-à-dire passives, si elles se changent en « Grund ». Les *Weltalter* ne manquent pas de souligner la parenté qui existe entre les deux mots « matériel » et « maternel » (2) : comme la nature est le principe générateur de l'esprit, ainsi la première puissance est, pour ainsi dire, la mère et la nourrice des suivantes ; B est « omniparens », enfantant les créatures par sa révolte ; plus précisément encore la philosophie de la mythologie montrera comment, chaque fois que le principe révolté se matérialise au profit de la puissance supérieure, une divinité féminine apparaît (3), qui symbolise la réceptivité du « Seynkönnendes ».

(1) *Weltalter*, loc. cit. ; *Philosophie der Mythologie*, 25e, 28e leçons (XII, p. 576, 651) ; *Philosophie der Offenbarung*, 32e leçon, (XIV, p. 221).

(2) VIII, p. 244, 260. Voyez p. 165 de notre livre.

(3) Voir, par ex. *Philosophie der Mythologie*, 8e, 10e, 13e leçons ; *Philosophie der Offenbarung*, 14e et 18e leçons. XII, p. 93 : B est « omniparens ». Cf. X, p. 242-244.

La mythologie, nous le verrons, enregistre cet abaissement périodique d'une matière qui enfante un principe supérieur en rentrant en potentialité. Toujours l'apparition d'une divinité féminine annonce quelque apothéose prochaine.

Pourtant, comme il n'y a rien avant la première puissance qui puisse se matérialiser en sa faveur, on dira que —A est purement matière, pour les mêmes raisons qui en font le Sujet par excellence ; les puissances intermédiaires sont plus ou moins être ou non-être suivant qu'on les envisage par rapport aux précédentes ou aux suivantes ; mais la première ne sera objet que par un acte exprès de rébellion. Matière primordiale des œuvres créaturelles (1), elle est en soi le « Selbst » égoïste dont nul prédicat n'est énoncé. Non qu'il faille y reconnaître l' « Ipséité » sinistre des *Weltalter* et des *Recherches sur la Liberté* : désormais —A ne deviendra source de malveillance et de déplaisir qu'en quittant sa place naturelle. La première puissance n'est pas jalouse, mais elle reste « centrale », elle n'existe pas *comme telle* (« als »...) (2) ; c'est-à-dire qu'elle n'a pas de contraire, elle ne se pose pas réflexivement ; elle est simplement le « titre » universel de l'existence, le concept des concepts. Purement intérieure, elle *sait*, quoique sans réflexion, c'est-à-dire sans projeter hors de soi l'objet connu ; on peut donc l'appeler le pur Savoir en repos, le savoir qui n'est que Pouvoir (« Wissen », « Können »), le savoir qui n'est que Sachant, quoiqu'il ne sache rien. Des subtilités parfois un peu verbales permettent donc à Schelling de retrouver dans son sujet quelque chose comme le principe idéal de Fichte. Pourquoi ce Savoir sans objet

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 14e leçon (XIII, p. 294).
(2) VII, p. 434, 441 ; X, p. 99-103, 387 ; IX, p. 225-226 ; XII, p. 29, 32, 81-83. 377 ; XIII, p. 255-257 ; XIV, p. 106, 114 ; -A n'a pas de « quatenus ».

ne serait-il pas le « Verstand » — non pas bien entendu, l'entendement effectif qui comprend son objet et qu'on appellerait de préférence « Unterstand » (celui-ci ne peut être qu'un résultat du processus), mais une manière de « Verstand » primordial, un « Verstand » qui serait aussi « Vorstand » (« quod praeest »), ou mieux « Urstand » (1). Ces complications de la théorie, tout ingénieuses qu'elles soient, restent bien difficiles à accorder avec la majorité des textes (2), où Schelling définit nettement —A comme l'essence pure de tout savoir. Ce savoir serait plutôt une « Fassung » (3) ou imagination, un rêve de la volonté. En vérité la première puissance n'est ni réelle, ni idéale. Faut-il redire combien Schelling resta toujours hostile à ces divisions tranchantes ? Plus que jamais, il incline à rapprocher l'être et le connaître. D'ailleurs Pouvoir implique savoir. —A qui est nature sera aussi Sagesse (4). Schelling n'a pas eu besoin, comme les théosophes, de personnifier Sagesse pour expliquer la création, puisque l' « Universio » lui permet de raconter la théophanie sans faire appel à autre chose qu'aux puissances. L'intervention imprévue de ce personnage ressemble plutôt, chez Schelling, à une pieuse citation, à une illustration mystique. Sagesse est tout

(1) X, p. 133, 305 ; XI, p. 288-290 ; XIII, p. 206, 296-297 ; XIV, p. 264 ; XII, p. 170-171. Cf. IX, p. 225.

(2) Par ex. XIII, p. 251, qui contredit formellement le texte déjà cité ; XIII, p. 296 : Pouvoir (Vouloir) implique Savoir ; IX, p. 221-222.

(3) *Aphorismen über die Naturphilosophie*, VII, p. 198.

(4) *Philosophie der Offenbarung*, 14e leçon, XIII, p. 295. « Sophia » joue un rôle incomparablement moins grand chez Schelling que chez Böhme. Pour Böhme, consulter l'analyse très complète de Koyré, ouvrage cité, p. 213, 263, 297, 344 suiv. Cf. entre autres *Mysterium magnum*, I, 6 « Das Ausgegangene heisst die Lust der Gottheit, oder die ewige Weisheit, welche ist der ewige Urstand aller Kräfte, Farben und Tugenden... ». L'image du miroir chez Schelling vient sûrement de Böhme. C'est dans les *Weltalter* qu'elle joue le plus grand rôle (surtout VIII, p. 296-297). IX, p. 223.

simplement la première puissance en tant qu'elle va s'activer. Car le sujet est en instance d'objectivité : « Urstand » est toujours prêt à virer en « Gegenstand », à devenir excentrique, objectif, périphérique (1). Mais « Gegenstand » lui-même implique « Widerstand » ; il n'y a pas d'objet sans une antithèse ou, comme eût dit Böhme, un « Gegenwurf », une altérité quelconque à laquelle l'essence puisse faire face. Tel serait le sujet sur le seuil de l'être. Mais par lui-même le sujet n'est pas Sagesse. Il est en soi, ou mieux, avant soi (2), et le devenir consiste dans l'éclosion graduelle de ce Soi (« das bloss Sich ») qui cessant d'exister implicitement, sort de lui-même (« ausser sich »), se dédouble et s'offre en spectacle à son propre regard.

Quoi qu'il en soit, la première puissance, si elle est savoir, ne se sait pas elle-même ; elle n'est la science de rien puisque rien ne lui préexiste, puisqu'elle ne connaît aucun objet représentable. Plutôt encore que le « Selbst », elle serait « Unselbstigkeit », tant elle s'ignore elle-même profondément (3), tant elle adhère à soi ; mais ne faut-il pas s'éloigner de soi pour connaître librement, pour créer joyeusement (4) ? De là l'innocence du sujet (5). On admire chez les hommes cette naïveté charmante d'un esprit étranger à toute affectation, à toute réflexion de pensée. En un mot le pur

(1) *Dans la Philosophie der Offenbarung* ,34e leçon (XIV, p. 264), « Urstand » précède nettement « Verstand ». Cette variante n'est pas faite pour simplifier les choses.

(2) XII, p. 24, 32 et XIV, Appendice, p. 342, 347. Cf. XI, p. 187 ; X, p. 101 ; VIII, p. 62 (ipse se ipso prior sit necesse est).

(3) *Philosophie der Offenbarung*, 12e leçon (XIII, p. 253) ; 10e leçon : « selbstlos » (p. 220) ; 11e leçon (p. 232) ; XI, p. 389 ; c'est la deuxième puissance qui est « selbstlos ». Cf. IX, p. 222-223 : le commencement absolu ne se sait pas lui-même.

(4) XIV, Appendice, p. 351-352.

(5) *Philosophie der Offenbarung*, 11e leçon (XIII, p. 225). *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, p. 100-101.

sujet est inconscient ; il doit être sciemment ce qu'il est d'abord à son insu. Voilà la raison d'être du devenir.

L'inconscient est donc la source des puissances raisonnables comme le sentiment et le désir sont la source de la pensée diurne (1). Le Grund des *Recherches* est inconscient. Inconscient encore le principe réel de la *Darstellung*. L'écrit des *Weltalter* exalte magnifiquement les ressources de ce délire aveugle qui est la racine même du génie (2). Enfin toute l'histoire de la conscience humaine, dans la première partie de l'*Einleitung*, devient incompréhensible, si les représentations mythologiques ne dérivent pas d'une préhistoire muette et irréfléchie (3). La volonté inintelligente ou, comme dit l'écrit contre Jacobi la Force préexiste à la Forme tout comme le chaos s'organise en cosmos (4). Bien plus, il faut que l'acte constitutif de notre caractère s'affaisse dans une inconscience profonde si l'on veut innover ou créer du réel en ce monde ; nos initiatives personnelles s'épanouissent sur un fond d'impersonnalité où elles ont obscurément mûri. La conscience s'édifie sur un inconscient qui lui sert, pour ainsi dire, de piédestal et dont elle réprime les velléités d'indépendance par une espèce de sortilège vital. Pour reprendre ici la jolie comparaison

(1) VII, p. 360 « ... Aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken ». Cf. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, VII, p. 432, 434, 435 ; p. 395 : le Grund est semi-inconscient, comme la convoitise (« Begierde »), l' « Ahndung ». Sur la folie cf. ci-dessus p. 52-54 ; sur la maladie, p. 105

(2) VIII, p. 262, 318, 337-339.

(3) On comprend difficilement comment von Hartmann peut soutenir que l'inconscient ne joue aucun rôle dans la philosophie positive, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. franç. T. I., p. 28. Sur l'inconscient voyez encore *System des transzendentalen Idealismus*, III, p. 348-349, 354, 528-529, 600, 624 ; IV, p. 114-116 ; VII, p. 180, 350 ; dans la dernière philosophie du devenir l'inconscient est premier. C'est le point sur lequel Schelling se rapproche le plus de Schopenhauer. Dans l'Idéalisme transcendantal, l'activité artistique est *d'abord* consciente.

(4) VIII, p. 76. Cf. p. 331.

de C.-G. Carus (1), la conscience rejette dans l'inconscient les concepts révolus sur lesquels s'édifiera le système des idées comme Deucalion jettait derrière lui des pierres qui se changeaient en hommes. Dans certaines maladies, l'esprit ne peut plus contenir l'effervescence de l'inconscient. La vitalité nocturne qui habite les organes subalternes, notamment le système ganglionnaire, monte au grand jour tout de même que les étoiles apparaissent à mesure que le soleil s'enfonce à l'horizon. Mais nous savons bien que les étoiles étaient déjà là-haut et que la disparition du jour les a simplement rendues visibles (2). Le ἡγεμονικόν chancelant rend visibles les forces ancestrales assoupies. Dans la crise du sommeil magnétique les fonctions inférieures dont la clairvoyance est l' « exposant » se libèrent sans devenir la proie des fièvres dévorantes ; le principe délirant que réprimait la discipline de la veille peut enfin respirer liibrement. Mais en général ce principe guette la moindre défaillance de l'esprit pour se déchaîner en rêves fantastiques (3). Il y a ainsi au fond de nous un certain bouillonnement obscur, quelque chose de démonique, pour ainsi dire, que répriment à grand peine les forces vigilantes et prosaïques. On voit déjà quelle distance il y a entre l' « inconscient » d'un Leibniz et celui de Schelling. Pour Leibniz, qui pense ici en termes de calcul différentiel, l'inconscient n'est qu'une conscience infinitésimale ; l'inconscient n'est guère plus positif que l'existence du mal selon la *Théodicée* (4). Pour Schelling

(1) *Psyche* (1846), réédition par Ludwig Klages (Iéna, 1926), p. 10.

(2) On transposerait, en langage de neurologie moderne : la maladie actualise une certaine activité inférieure en la libérant de toute inhibition cérébrale. Les vues de Schelling (et de von Schubert) concordent souvent avec la physiologie la plus récente. Voy. VIII, p. 277, 291, 295 ; XIV, p. 282 ; comparez VI, p. 440 et VIII, p. 277.

(3) Cf. *Einleitung*, 19e leçon (XI, p. 451).

(4) Voy. dans les *Philosophische Untersuchungen*, une critique développée de la théorie du mal-privation : VII, p. 366 et suiv. Cf. p. 195-196.

au contraire l'inconscient n'est pas une simple conscience crépusculaire, pas plus que la maladie n'est une raréfaction de la santé. C'est bien plutôt la conscience qui résulte de l'inconscient, et Schelling eût fait sienne certainement la déclaration liminaire de la *Psyché* de Carus (1) : « Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins. » Le principe sinistre a sa fécondité propre ; c'est un mystère qui contient déjà toutes les inquiétudes de la vie ; en lui nous retrouvons cette nature équivoque qui, perpétuellement, flotte entre l'être et le non-être. Toute vie enveloppe une sorte de tragédie latente et comme une dissonance tant bien que mal apaisée, quelque chose de titanique et de passionné quelle n'a jamais fini de mettre à la raison.

IV. — Les deuxième et troisième puissances

En décrivant la première puissance nous avons par avance donné le signalement des autres. Dieu à la seconde puissance est le Dieu expressément unique du monothéisme ; Dieu en tant qu'il ne tolère aucun autre Dieu, Dieu réel, évident, manifeste. +A est l'objet (prédicat) comme —A est le sujet, l'acte succédant au pouvoir ; ou, comme il est dit dans les leçons de Stuttgart, le « Seyendes » succédant au « Seyn » ; Dieu lui-même, Dieu existant ou idéal « sensu eminenti » par opposition à l'être de Dieu. Dans la vie de Dieu +A représente le moment de l'être et de la détermination. Aussi les premières leçons de la *Philosophie de la Mythologie*, qui sont groupées autour du problème du monothéisme, opposent-elles la deuxième puissance au pur possible comme

(1) Edit. citée ; p. 1 ; *Weltalter,* VIII, p. 277.

Dieu révélé à la divinité invisible : +A n'est autre chose que Dieu considéré dans ses attributs et modalités intelligibles, Dieu avec toutes ses propriétés particulières, — par exemple l'éternité non plus comme identique à son essence absolue, mais en tant qu'elle est explicitement énoncée de l'Etre divin. La *Philosophie de la Révélation* l'appelle le « Purement existant », *das rein Seyende :* c'est-à-dire l'existant qui n'est que l'existant. Il faut remarquer, que sous le nom de puissances nous avons prélevé dans la vie divine trois manières d'être pures de tout mélange. L'impureté est la marque des choses finies et concrètes, toujours mêlées à doses variables d'acte et de puissance. Mais dans les ἀρχαί divines il n'y a rien de trouble ni de mixte : —A est infiniment sujet, +A infiniment objet (1). Si l'un est « en soi », l'autre est « hors de soi » : il quitte le centre pour la périphérie, il n'a pas de quant-à-soi. Non qu'il soit en lui-même abondance et générosité : l'égoïsme de —A, la bonté de +A ne se révèlent que par la tension des principes, par l'activation de leurs volontés contradictoires. Pourtant +A est bien l'être qui s'oublie soi-même, qui veut uniquement (« rein und bloss ») un autre que soi. Sa qualité dominante est la« Vacance de soi », « Ledigkeit seiner Selbst ».

Si la première puissance est le *Seynkönnendes* et la deuxième le *Seynmüssendes*, la troisième pourrait s'appeler à bon droit le *Seynsollendes* (2), la fin et raison d'être de tout le proccessus. Seul le Sujet, le « prius » est immédiat. Déjà +A, qui représente l'altérité, suppose une médiation. Mais le devant-être est, des trois puissances, la plus médiate (3), supposant à la fois, l'objet

(1) XI, p. 290 ; XIII, p. 219-220 sur la « Lauterkeit » des puissances.
(2) XI, p. 395 ; XII, p. 114, 603 ; XIII, p. 266-267 ; cf. X, p. 247-248, 382.
(3) XII, p. 114 ; XIII, p. 78.

et le sujet ; nous l'appelons, pour cette raison, ±A ; mais le vrai nom de la troisième puissance serait : totalité. ±A est en effet le rendez-vous des antithèses pacifiées ; le néant et l'être, l'en-dedans et l'en-dehors, la puissance et l'acte, la volonté et le vouloir s'y harmonisent librement et dépouillent leurs mutuelles répugnances. La troisième puissance n'est plus simplement la Synthèse rationnelle de l'idéalisme. Elle doit accorder entre eux des contradictoires aigus — la volonté irrationnelle, l'acte pur. Succédant aux puissances unilatérales (1) ±A est le sujet-objet, le Non-Etre qui est, l'Etre qui n'est pas. Ainsi la créature, trempée par les épreuves du devenir, savoure la double jouissance d'être dans le néant, de n'être pas dans l'être (2). En un mot la troisième puissance est *libre*. Elle est maîtresse de soi, « sui compos », se possède et conçoit elle-même. Comme —A est *en soi* et +A *hors de soi*, ±A serait plutôt *auprès de soi*, *bei sich*. On comprend ce que « bei » ajoute à « an ». Le « bei » n'est autre chose que l'« an sich » éprouvé par l'expérience de l' « ausser sich » ; « bei » désigne la claire et libre intimité de la conscience, je veux dire un raisonnable tête-à-tête de notre esprit avec soi, au lieu que « an » représente l'involution aveugle du sujet. « Bei » implique donc à la fois la distance et la présence à soi, l'objectivité et la subjectivité. Ce tiers-principe qui est à la fois existant et libre de l'existence se formule si aisément en termes de psychologie humaine que nous serons fondés à l'appeler Esprit (3) ; non pas sans doute

(1) X, p. 305 ; XII, p. 233, 235.
(2) X, p. 267 ; XI, p. 390.
(3) Schelling qui, dans sa *Philosophie de la Révélation*, dépense beaucoup d'ingéniosité à retrouver dans ses Puissances, les trois personnes de la Trinité, assimile ±A au Saint-Esprit ; dans la 2e leçon de la *Philosophie de la Mythologie*, au contraire, Schelling désigne de ce nom l'Essence de Dieu ou Divinité. Sur le sens du mot esprit dans la seconde partie de l'*Einleitung*, voir ci-dessous, p. 292. X, p. 289.

l'Esprit absolu, comme chez Hegel, mais la conscience réfléchie (1). Imaginez un sujet qui serait pour soi, ou bien un objet qui resterait en soi, se manifestant sans s'aliéner ; et vous vous représenterez l'esprit, nature à la fois centrale et excentrique, dénouement effectif de tout le processus.

Aucune théophanie n'est donc intelligible si l'on n'admet a priori un sujet aveugle ou *instans*, a posteriori un objet explicite ou *exstans*. Deux philosophies se rendent à jamais impénétrable la naissance du Dieu de vie, du Dieu réel et fort : la philosophie de ceux qui, comme les Eléates (2), comme Spinoza, ne connaissent Dieu qu'à la seconde puissance, Dieu tout étalé dans le monde selon l'ordre égalitaire du panthéisme ; et la philosophie de ceux qui, comme les professeurs de morale, théologiens, « Aufklärer » ne veulent entendre parler que de la première puissance. Mais la première puissance n'existe que pour devenir ensuite la deuxième, puis la troisième : un commencement qui dure toujours ne commence rien. On peut comparer le déisme fade à l'idéalisme, dont Schelling dit quelque part, non sans humour, qu'il est une éternelle préface : la préface d'un livre qui ne vient jamais, la préface d'une pensée qui est éternellement sur le point d'entrer en matière. Or, la première puissance n'est pas *encore* +A, mais elle le sera ; et la deuxième de son côté n'est *plus* —A, mais elle l'a été ; l'une et l'autre ne sont « puissances » qu'à condition de rester temporaires. Sous prétexte de soustraire Dieu aux promiscuités du monde, la religion rationaliste

(1) Dans les *Aphorismen über die Naturphilosophie,* parus en 1806 dans les *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*, c'est-à-dire immédiatement avant la profonde transformation marquée par les *Recherches sur la Liberté,* la troisième puissance s'appelle idée et non Esprit (VII, p. 204).

(2) XIII, p. 227 ; cf. XII, p. 63. Cf. VII, p. 438.

le confine dans une abstention éternelle (1). C'est un *purisme* incorrigible. Dieu s'éternise dans sa simplicité immaculée sans jamais condescendre au réel. Mais quelle raison aurait un concept intemporel et sans désirs de quitter son indifférence silencieuse, de se révéler, d'exister enfin ? Impossible de concevoir la liberté de Dieu si l'on ne se donne pas une transition, une distance quelconque entre son essence et son être, entre le possible et l'acte ; du temps doit se passer avant que Dieu ne se réalise. Dieu n'est pas une pensée oisive, idéale, infinie. Pour la philosophie positive l'acte de créer est aussi essentiel à Dieu que les objets extérieurs au moi.

Le pur esprit des théistes, retranché dans sa solitude, ne sortira jamais de potentialité ; et vice-versa, la substance impersonnelle du spinozisme se laisse engloutir par l'Etre. Le spinozisme est la philosophie de ceux qui se désintéressent du passage de l'infini au fini, de l'essence à l'existence et du possible au réel ; or, ce passage est précisément la grande affaire pour un Romantique. Il est vrai, qu'à l'époque des *Recherches philosophiques* Schelling, préoccupé surtout d'accorder la liberté de la créature avec le système de l'immanence, incline à une certaine indulgence et loue Spinoza d'avoir su maintenir entre Dieu et les modes finis une distance que le panthéisme fataliste s'empresse pour sa part de supprimer (2). Le spinozisme est cependant toujours resté pour lui la doctrine selon laquelle l'essence se déverse d'un seul coup dans l'être ; à peine avons-nous le temps d'y penser — et déjà l'effet a englouti la cause, l'énergie de Dieu se perd et expire parmi les choses toutes faites ; le philosophe se laisse en quelque sorte surprendre par

(1) VIII, p. 62, 255, 269-270, 305-306 ; X, p. 280, XI, p. 559. Voyez notre premier chapitre, p. 37.
(2) VII, p. 349.

l'irruption de l'être. Ce qui intéresse Schelling au plus haut point, c'est la lente éclosion de l'existence ; toute son attention se concentre sur le moment où le libre sujet va tenir ses promesses ; or le sujet se décide par une vivante inclination, et non point par nature. Mais Spinoza ne connaît pas le *Sujet*, puissance d'altérité et de mouvement, véritable nature maternelle de Dieu ; il ne connaît que la substance aveugle, véhicule universel des existences, sans volonté ni mélange de non-être. Dieu n'est donc plus le libre Créateur qui, agissant hors de soi, prend véritablement l'initiative de l'existence ; enfermé dans sa nature immédiate, prisonnier de sa propre éternité, il reste incapable d'inaugurer quelque chose ; il ne commencera jamais rien. Or la puissance est dans le commencement. Dieu est donc sans pouvoir comme sans vouloir (*potenzlos*, *subjektlos*) ; les choses ne sont qu'une émanation logique et nécessaire de sa nature. De là vient ce qu'on appelle le Quiétisme spinozisme. Il manque à cette doctrine, comme à la statue de Pygmalion, le souffle de l'amour, la pulsation de la vie. On lui préférerait presque sous ce rapport la doctrine de Leibniz, qui, au moins, fait honneur au possible ; malheureusement cette doctrine n'est à son tour qu'un intellectualisme vide (1). Si Spinoza condamne son Dieu à l'impuissance et à l'oisiveté, Leibniz ne connaît rien qu'une pluralité de possibles formels .D'ailleurs Dieu ne veut qu'un seul monde. Il est vrai que Spinoza intercale quelque chose entre cette substance morte et les choses particulières ; il est question, dans sa doctrine, d'attributs, de modes, d'affections ; mais ces intermédiaires ne sont pas, comme on pourrait s'y attendre, les moments successifs d'un processus réel ; le processus est à peine commencé

(1) VII, p. 397-398. Cf. p. 429.

qu'il est déjà fini. Les attributs eux-mêmes cohabitent de toute éternité comme deux choses inertes ; pourtant Spinoza aurait pu tirer de leur contrariété, le principe d'un dynamisme fécond ; car la contrariété est la vie même. Il a péféré s'en tenir à un antagonisme indifférent et « gemüthlos » dont les termes sont donnés tout faits (1). Spinoza représente l'esprit de l'Ancienne Alliance. Son système ressemble à l'écriture hébraïque qui est une écriture sans voyelles. Il faut écrire les voyelles, afin de pouvoir prononcer. C'est ce que fait le Christianisme qui représente l'esprit de l'histoire, et par conséquent l'esprit de vie. La nécessité, dira Kierkegaard (2) presque dans les mêmes termes que Schelling, la nécessité est irrespirable ; il faut du possible si l'on veut échapper à cette asphyxie. Le possible est pour ainsi dire l'oxygène de l'esprit ; c'est lui qui aère le discours et ses consonnes muettes, lui qui donne à l'âme de quoi respirer, lui enfin dont le souffle aide l'existence à se proférer ouvertement.

(1) J'interprète et commente ici les textes suivants : *Stuttgarter Privatvorlesungen* (VII, p. 443) ; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 11[e] et 16[e] leçons (XI, p. 275-277, 372) ; *Philosophie der Mythologie*, 2[e] et 4[e] leçons (XII, p. 35-41, 70 sqq.) ; *Philosophie der Offenbarung*, 3[e] et 7[e] leçon XIII, p. 54, 139, note) ; *Darstellung des philosophischen Empirismus* (X, p. 237, 280) et surtout les leçons de Munich *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (X, p. 33-48). Voir encore la courte revue des doctrines philosophiques qui termine les *Weltalter* (VIII, p. 340. Cf. p. 308). Schelling a toujours aimé confronter ses propres idées avec le spinozisme. Cf. IX, p. 218.

(2) *Traité du Désespoir*, traduit par K. Ferlov et J. J. Gateau, p. 102-106 (la prière comme respiration de l'âme). Ces images se rencontrent chez beaucoup de mystiques, saint Martin notamment.

CHAPITRE III

DES PUISSANCES (*Suite*)

DEUXIÈME PARTIE

Le renversement des puissances et l'ironie de Dieu

La première puissance est potentielle par rapport à la seconde ; la seconde est réelle par rapport à la première. Mais toutes les deux prises ensemble sont absolument inexistantes si on les compare à la Création effective qui est l'aboutissement de la théurgie. Il y a trois puissances ; cela veut dire simplement : *si* Dieu existe Dieu est d'abord —A, ensuite +A, enfin ±A. Mais il pourrait très bien se faire que rien n'existât ; notre description des puissances au repos resterait vraie, comme resterait vrai le théorème de Pythagore même s'il n'y avait aucun triangle dans la nature. Or, quelque chose existe. Nous savons a posteriori que Dieu s'est décidé à créer, mais à partir d'ici nous sommes dans le domaine du contingent. L'ordre des puissances au repos était un ordre *nécessaire* que nous retrouvions par une expérience d'intuition. La première puissance, on s'en souvient, est la première chose que je sois *forcé* de penser. Je ne trouve rien de plus simple, ni de plus essentiel que le sujet ; et de même l'objet se présente forcément à l'esprit dès que le sujet est posé. Ma pensée est tirée

d'une forme à l'autre a priori et « par nature », sans jamais prendre pied dans le réel. Or, ces trois situations possibles de l'être divin existeront en fait si Dieu existe. Et nous savons après coup que Dieu existe puisque ses créatures, dont nous sommes, existent effectivement. Mais il n'y a plus rien de nécessaire dans cet événement. Aucun philosophe ne peut démontrer que Dieu a dû créer un monde : seulement nous pouvons après le fait (« ex post » « post actum ») (1) justifier Sa décision ; il nous apparaîtra a posteriori que Dieu était plus incliné à créer qu'à s'abstenir. Mais si ses intentions n'étaient pas rétrospectivement évidentes, nulle raison au monde n'oserait les tenir pour possible (2). Les puissances, qui n'existaient pour nous que « notionnellement » et par nature, vont donc exister « en acte », simplement parce que Dieu le veut, parce quelque chose est ce qu'elles sont. A partir d'ici nous avons à raconter non plus un processus nécessaire, mais un événement imprévu (3) : le premier « frisson d'altérité » parcourt les puissances à l'improviste (« ex improviso »), par une décision dramatique et surprenante du Seigneur. C'est le Hasard primordial, « Urzufall ». Nous devons rechercher toutefois si l'activation des principes échappe vraiment à toute science rationnelle, si un certain genre de nécessité ne préside pas à l'insurrection du Sujet, à la réaction de l'Objet et à la restauration de l'Esprit.

I. — Le malheur de l'existence

La tension des puissances d'où naîtront les choses créées a pour source l'inquiétude du Sujet qui, au lieu de rester à sa place, c'est-à-dire en potentialité, passe

(1) « Nach der Hand », XIII, p. 69, 243. 263-264). « Hintennach », XIII, p. 267 ; cf. XIV, p. 338 ; XI, p. 332.
(2) *Philosophie der Offenbarung*, 24e leçon, *passim*.
(3) XIV, p. 342, |354.

à l'acte et usurpe l'existence jusque-là réservée à l'Objet. L'existence légitime ou naturelle que —A possédait avant la tension n'était qu'une existence possible à l'intérieur d'un système conceptuel ; l'actualité de la deuxième puissance au repos est, de ce point de vue, aussi irréelle que la potentialité de la première. Les seules existences effectives et positives sont celles qui ont leur source dans une volonté, parce que seules elles représentent de l'être conquis sur le néant ; dans les initiatives d'une liberté militante on voit pour ainsi dire émerger le réel ; mais surtout les commencements les plus aigus, les initiatives les plus solennelles jaillissent d'une volonté contrariée. Nous devons nous demander si à l'origine du devenir créateur, il n'y a pas une collision de volontés. Mais ce dont nous sommes sûrs d'avance c'est que la création résulte d'une dissonance. La dialectique de Hegel qui nous promène à travers un éther d'abstractions sans résistance ressemble à une poésie sur la poésie, à une poésie sans matière et sans contenu (1). C'est une « logologie ». On volatilise le réel si on supprime l'Effort et la Résistance.

—A, qui était tranquille au centre, va s'embraser, exclure +A de l'existence. La décision de —A est-elle absolument inouïe ? Il nous semble que derrière cette innovation surprenante on trouverait encore une certaine nécessité qui met le système à l'abri des rêveries théosophiques. L'initiative de la première puissance pouvait être prévue. Assurément c'est Dieu qui, en définitive, suscite la rébellion de —A ; et Schelling, toujours soucieux d'être en règle avec le monothéisme chrétien, se garderait bien d'attribuer au Sujet une spontanéité

(1) X, p. 101, 141 ; XIII, p. 101.

trop encombrante. —A est pour Dieu un jouet (1), un possible qu'il actualise au moment où il en a besoin parce qu'il a décidé de créer et qu'il ne peut pas le faire sans provoquer un conflit. Or, l'arbitraire de Dieu est insondable. Refuserons-nous donc à —A toute autonomie intérieure ? En réalité la question n'est pas de savoir si l'initiative revient à Dieu ou à —A, car —A est quelque chose de Dieu, sinon Dieu lui-même. Au fond dire que Dieu suscite —A, c'est dire que Dieu agit sur Dieu : Dieu est cause-de-soi, *causa sui*. C'est là chez Schelling une notion d'origine biologique, et qui a un sens assez différent de celui qu'elle reçoit chez Spinoza (2) ou Descartes. Bien avant de lire Böhme, Schelling opposait déjà (3) au mécanisme dogmatique qui enchaîne causes et effets selon de grandes séries progressives, un certain type de causalité circulaire ou organique : ici cause et effet coïncident ; la plante est à elle-même forme et matière, elle a en soi son prope principe de vie. C'est ce que les dogmatiques ont beaucoup de peine à comprendre, parce qu'ils sont habitués aux belles divisions faciles et abstraites. Pourtant le germe ne s'organise-t-il pas lui-même ? Dieu ne fait pas autrement. Dieu comme essence est cause de Dieu comme existence : ἐργάζεται τά τε ἄλλα καὶ ἑαυτόν ; il n'est donc rien de tout fait (4). Le Médiateur incarné est cause-de-soi lui aussi, et l'Esprit à son tour se détermine lui-même (5). N'avons-nous pas dit que l'intuition se joue de ces contradictions ? Mais ce qu'il faut bien voir c'est que malgré la coïncidence de la matière et de la forme il y a ici une vraie

(1) XIII, p. 293. Cf. la 5e leçon de la *Philosophie der Mythologie*.
(2) Pour Spinoza, Schelling souligne lui-même les différences : XI, p. 420 ; XII, p. 38, 64.
(3) *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, II, p. 40. Cf. VIII, p. 62.
(4) VII, p. 432.
(5) XII, p. 113, 377. (Sur la troisième puissance.) Cf. X, p. 275-276.

opération causale, un rapport réel et historique. Ainsi l'on peut bien dire que Dieu suscite —A et que néanmoins —A s'actualise spontanément, puisque —A est Dieu.

En fait la première puissance opère spontanément ; c'est la conviction intime de Schelling. Le Grund se recourbe sur soi et grandit par une exaltation tout intérieure. Plus précisément encore la première puissance est la *Volonté* (« Wille ») qui deviendra *Vouloir* (« Wollen »). Schelling insiste souvent sur cette distinction. La Volonté est la forme latente, le Vouloir l'aspect transitif de la première puissance (1) : —A a une volonté, mais B a un vouloir, ou mieux B désigne le vouloir de —A, le Vouloir de la Volonté. —A est la volonté au repos, la volonté qui ne veut rien. Cette volonté nue est stérile et déserte, mais nous savons qu'elle a envie d'être quelque chose, qu'elle est sur le point de vouloir effectivement. L'initiative de la Volonté n'est donc pas absolument imprévue. Il est ausi *naturel* à la volonté de vouloir qu'à la créature mobile de se mouvoir (3). Evidemment je ne sais pas ce qu'elle voudra, mais je suis sûr d'avance qu'elle voudra, car elle est privée de tout et elle brûle de convoitise... Elle n'a même pas besoin d'une intervention expresse pour s'activer ; c'est plutôt pour la retenir qu'il faudrait soit, au dehors, une volonté contraire, soit, au dedans, un refus exprès. Si elle s'abandonne à sa déclivité naturelle, elle passera immédiatement à l'acte. Sa décision ne résulte donc pas d'un caprice impulsif, d'un coup de théâtre inattendu. Elle a sans

(1) IX, p. 222 ; X, p. 278 et 325 ; XI, p. 294 et 388 ; XII, p. 37, 51, 87 ; XIII, p. 68, 205, 214. Autre distinction : XII, p. 94 : entre θέλημα (volonté extérieure, variable en chaque puissance) et βουλή, (volonté intentionnelle : ce serait plutôt la volonté « antécédente » de Leibniz). Sur le volontarisme de Schelling, cf. la 20e leçon de l'*Einleitung* (le νοῦς, vouloir de l'âme) et voyez, p. 419, 565-566.

doute besoin pour éclore de certaines conditions favorables, mais elle n'est pas comme chez Wolff, « non repugnantia ad existendum », simple consentement passif (1) : elle va au devant de l'existence. Cette volonté impatiente de vouloir va déclencher la tension des puissances. On peut donc bien dire que le Vouloir — la volonté devenue positive — a seul la force du commencement : « Wollen ist Urseyn » (2). Malgré M. Arthur Drews (3), la pensée de Schelling demeure pourtant bien éloignée de celle de Schopenhauer. Le vouloir est l'*être primordial*, (« Urseyn »), et point du tout la « chose en soi », l'essence métaphysique de l'univers. Il commence simplement l'histoire de la création — et l'on sait par ailleurs combien cet élément d'historicité est étranger à la doctrine de Schopenhauer, dans laquelle le temps dépend de notre appareil de représentation. Le Vouloir de Schelling est premier, mais il n'est pas plus « nouménal » que l'Entendement qui vient en second lieu (4). Remarquons d'autre part, que cet « Urseyn » s'appelle *Wollen* et non pas *Wille* comme chez Schopenhauer. « Wollen » est un acte personnel qui a eu lieu une fois dans la vie des puissances. C'est un événement et non point un personnage métaphysique. Il est vrai qu'il servira de fondement à tout le devenir — car le Grund se survit à lui-même ; mais comme tout événement dramatique Wollen est quelque chose qui est arrivé un beau jour, puis qui a disparu par l'effet même du devenir. C'est une

(1) Cf. XIII, p. 63 et XII, p. 35.

(2) VII, p. 350. Cf. VIII, p. 224 : « Im Wollen überhaupt liegt allein die Kraft eines Anfangs ». Cf. XI, p. 419 ; XII, p. 37 ; mais cf. V, p. 114.

(3) Voir le commentaire de A. Drews à la *Darstellung des philosophischen Empirismus* (réédition des leçons de Munich dans la *Philosophische Bibliothek* de Dürr, Leipzig, 1902), p. 335 et 340.

(4) Par ex. VII, p. 359. Cette volonté, comme l'instinct de Schopenhauer, tend vers quelque chose qu'elle ignore. Cf. XIII, p. 300 sqq.

crise. Le grand mérite de Schelling, comme Edouard de Hartmann l'a bien vu (1) n'est-il pas d'accorder la même dignité au principe réel et au principe idéal ? Le Grund précède l'entendement mais il n'est pas plus « vrai » ; il n'est que plus ancien. De là le rôle que jouent les collisions de volontés dans la dialectique des puissances. Non que ce volontarisme soit absolument nouveau dans la pensée de Schelling. Déjà le Système de l'idéalisme transcendantal opposait l'activité indéterminée, nécessaire et expansive à l'activité consciente comme le Vouloir à l'Idée ; mais l'idéalisme l'empêchait encore d'admettre l'irrationalité de ce vouloir, bien qu'à l'encontre de Fichte il le rattachât déjà au principe réel (2). Les *Recherches sur la Liberté* au contraire distinguent nettement le Grund inconcevable du réel et le Verbe proféré de l'Esprit ; mais elle ne font aucune différence entre *Wille* et *Wollen*, entre la volonté sans objet et la volonté allumée. Le vouloir, dès qu'il est donné, désire aveuglément ; et en effet il s'agit surtout dans cet écrit d'expliquer le mal qui a sa source dans cette avidité du « Selbst ». Dans ses dernières œuvres Schelling ne confond plus la volonté comme « Sehnsucht » infinie avec le vouloir manifeste. Cette distinction lui permet de surprendre la jaillissement même de l'existence ; entre la première puissance au repos et la première puissance activée, entre —A et B il y a une transition infiniment délicate, quelque chose de très rapide et d'insaisissable, où un regard aigu saurait retrouver le seuil de l'Etre, la Création naissante. En outre la Volonté n'est plus le monopole de la première puissance. B en révolte suscite une contre-volonté ; l'activation est bilatérale et

(1) *Geschichte der Metaphysik* (Leipzig, 1900), tome II, p. 298.
(2) Cf. aussi *Bruno*, IV, p. 317.

c'est celà même qui donne au conflit son animation, son acharnement. C'est pourquoi le principe idéal des *Recherches* oppose à l'égoïsme du Grund sa « volonté » universelle, sa « volonté » de révélation : comme la première puissance est relativement « Verstand », ainsi la deuxième est relativement Volonté. Toutes les puissances s'affrontent comme autant de volontés contradictoires (1) et Christ qui souffre la mort pour que succombe le principe illégitime n'est pas moins obstiné que son tentateur. L'opposition n'est plus désormais entre la volonté et l'entendement ; mais entre la mauvaise volonté et la bonne volonté. La volonté est la seule puissance au monde qui puisse résister invinciblement (2). La volonté est plus forte que la mort. Elle est si invulnérable que Dieu lui-même ne peut vaincre une volonté que par une autre volonté ; pour venir à bout de Satan, il est obligé de susciter le Christ. La mauvaise volonté se défend désespérément car c'est pour elle une question de vie ou de mort. Mais le conflit si acharné lors de la mort du Sauveur ne se relâche plus depuis que la volonté originelle est devenue acte. Cette conversion a transformé toutes les puissances en volontés, tous les actes de toutes les puissances en volitions. L'histoire théogonique tout entière est scandée d'actes de volonté : Création, Révélation, Chute sont autant de décisions d'un vouloir transitif et actuel.

C'est donc par un besoin tout intérieur que le sujet vire en objet, et, dans son dénuement infini, appelle

(1) X, p. 325, et XI, p. 388 ; c'est la thèse d'Edouard de Hartmann (*Schellings philosophisches System*, p. 118-136) : pour qu'il y ait opposition réelle entre les puissances, il faut que la première ait part à l'intelligence de la seconde et la seconde à la force de la première. Voyez encore p. 116-117 de notre livre.

(2) X, p. 278 ; XII, p. 87 ; XIII, p. 67-68, 206, 280 ; XIV, p. 168, 246-247, 255, 276, 278.

un « complément » qui assouvisse son désir. Comment nous représenterons-nous l'opération grâce à laquelle la volonté s'exalte en vouloir ? Schelling répond par des métaphores où il s'inspire sans doute du phénomène électrique et du magnétisme, qui avaient été si à la mode chez les Romantiques et dans la Philosophie de la Nature. Le Pouvoir *attire* l'Etre (1), tout comme le pôle négatif attire l'électricité positive. « Commencer » veut dire surtout « attirer » : *anfangen* = *anziehen*. Cette attraction est une magie (2). Déjà Böhme, méditant sur les propriétés de l'aimant, avait à la suite de Paracelse souligné la parenté de « Magnes » et de « Magia ». La magie est pour Schelling, au sens propre, l'influence qu'un être exerce sur un autre par le seul fait de sa présence, sans aucun contact, sans aucune opération transitive ; telle est, dans les *Weltalter* (3), l'influence mystique que Dieu exerce sur la nature éternelle ; tel encore, avant la chute, le pouvoir que l'homme possédait sur la nature (4). La volonté qui amorce l'univers des créatures opère immédiatement et non par une action discursive ; je veux dire qu'elle agit sans se mouvoir au dehors, et que son opération est plutôt « essentielle » qu' « actuelle » (5). C'est le miracle du Fiat divin ou, comme dirait Novalis, l'amen mystique de la Création. Voilà pourquoi les *Recherches sur la Liberté*, qui d'ailleurs ne savent

(1) X, p. 100-101, 130, 303-304 ; XI, p. 294 ; XII, p. 601 ; XIV, p. 355 ; cf. IX, p. 222, 230, 231, 235, 239-241.

(2) Voici ce qu'on lit dans les *Mysterium Pansophicum* de Jacob Böhme II, 2 : « Jetzt wird erkannt dass die Sucht eine Magia ist, und der Wille ein Magus... » Il y a dans le *Böhme* de Koyré des vues très pénétrantes sur le rapport de la magie à l'imagination. Cf. XII, p. 51, 171.

(3) VIII, p. 239, 277, 280, 288, 294, etc. Cf., V, p. 450 (« Durch ihren Begriff »).

(4) XIII, p. 349, 362 (sur l'Alchimie), 419-420. Cf. II, p. 365 : la pesanteur comme magie.

(5) VII, p. 391 ; VIII, p. 239 ; XII, p. 150 ; XIII, p. 289, 349, 361-362, 386. Cf. IX, p. 243-244 ; VII, p. 246.

rien des puissances, décrivent l'opération de Dieu comme une *révélation* plutôt que comme une *émanation*. La procession des créatures est une « Selbstoffenbarung » de Dieu (1). « *Er spricht, und sie sind da.* » Il n'a qu'à parler, et voici l'univers. Rien de commun avec l'Emanation qui nous montre, pour ainsi dire, toutes les transitions entre Dieu et la matière, comme si le Divin se communiquait laborieusement de proche en proche. Le mot de Révélation ferait plutôt penser à une féerie, à l'apparition soudaine d'un monde extrait du néant par la parole magique, la parole de la Création. Le type même de l'action à distance, chez un Novalis, c'est l'Imagination créatrice, sur laquelle le Romantisme construit tout une théorie magique et « génialiste » de l'univers (2). Pour Schelling le pouvoir démiurgique par excellence, c'est la Volonté. A la Volonté, Schelling attribue la toute-puissance qui revient, selon Novalis à l'imagination et à la foi. Mais cette toute-puissance est quelque chose de surnaturel que le mécanisme, habitué aux patientes médiations, n'est pas du tout préparé à comprendre. Schelling, toujours friand de calembours étymologiques, ne manque pas de souligner l'origine commune des mots « Magie », « mögen », « Möglichkeit », « Macht » (3). La Première puissance, la possibilité primordiale *(Macht)* est aussi la puissance magicienne qui ensorcelle Dieu par ses prestiges. C'est une puissance absurde et passionnée. A vrai dire les exemples que Schelling puise dans la mythologie et notamment dans

(1) VII, p. 347, 359, 394-396. Cette idée se rencontre chez Christophe Œtinger et Sébastien Franck. Cf. VII, p. 199, 428 ; VIII, p. 305-306 : « ens manifestavitum sui ».

(2) Henri Lichtenberger, *Novalis,* p. 137-166 (p. 149 sur la théorie de la croyance). Cf. VII, p. 202.

(3) VIII, p. 385 ; IX, p. 222, 244 ; X, p. 265 ; XII, p. 149-150 ; XIII, p. 231, 362-363 ; XIV, p. 259.

les légendes de Maïa, Até et Perséphone (1), ne sont pas faits pour éclaircir beaucoup la théorie. Si l'on en croit ces exemples, l'être séduit par —A n'est autre que Dieu ; l'illusion immémoriale qui, au terme de la création, affolera la conscience humaine et l'induira en tentation a failli capturer le Seigneur ; et c'est pour conjurer le sortilège que Dieu se décide au geste démiurgique. L'Axiokersos de Samothrace ne rompt-il pas de la même façon les enchantements de la magie céréale (2) ? Pourtant, sur le fond des choses, il n'y a aucun doute ; c'est Dieu qui pour Schelling joue librement du charme de la première puissance ; Dieu provoque à son gré cette possibilité d'altérité que les Grecs personnifient dans la magicienne Perséphone. La première puissance, qui est passive et vraiment féminine, ne peut pas s'activer elle-même, mais elle peut séduire la Volonté de Dieu qui seule peut vouloir l'activation du possible. Il est impossible que Dieu soit victime d'une illusion prestigieuse ; mais on peut admettre qu'une fois provoquée par Dieu, et sans jamais devenir littéralement « Dei potens », la volonté primordiale garde une certaine initiative, et présente au Seigneur un miroir où Il lit ce qui sera en fait — s'Il le veut.

La volonté se décide donc à vouloir alors qu'elle pourrait s'abstenir. Est-ce un mal ? Est-ce un bien ? Les *Recherches sur la Liberté*, ni les *Weltalter* n'ont connu vraiment la puissance de l'abstention. Les *Weltalter* notamment s'en prennent au déisme qui est la philosophie de l'éternelle abstention, bien plutôt qu'au spino-

(1) VIII, p. 355-356 et tout le *Discours sur les divinités de Samothrace*, sur la « chaîne magique » des Cabires ; XII, p. 149 (sur la parenté de Maïa et de Magia), 336. Sur Maïa cf. encore XIII, p. 294 ; XII, p. 449-452, 482, 493, 515-516. Sur Até, XII, p. 336.

(2) VIII, p. 356 (et la longue note 64) et X, p. 265-266.

zisme qui est le système de l'actualité pure ; et l'objet central des *Recherches* n'est pas tant de surprendre le « dass », le ὅτι de la création que d'établir la liberté de la créature ; Schelling se donne d'emblée le chef-d'œuvre de Dieu, l'homme créé et achevé — sans mettre sérieusement en question son origine et sa raison d'être ; l'existence de la créature est un fait qui va de soi, et l'on ne se demande pas encore si Dieu pouvait ne rien créer ; ce doute ne naîtra qu'avec la « philosophie positive » et l'idée d'un Arbitraire divin nettement transcendant à la théogonie elle-même. Je sais bien qu'il y a dans les *Recherches* une nature qui n'est pas encore Dieu, et puis un « Wesen » qui n'est plus la nature ; mais cette nature à peine posée se déclare comme refus, rétraction, égoïsme. Dès lors le monde courra sa chance, nous savons que la création se fera — car on ne peut en rester à un *non*. Vous aurez beau répondre qu'il faut au moins le temps d'aller du Grund au Wesen et à l'Amour : c'est un devenir dont l'issue ne fait aucun doute. Du moment que le refus précède, Dieu a fait son choix : on ne peut finir sur un refus. Ainsi donc il y aura un univers. J'en suis la croissance, l'organisation, l'épanouissement — mais je ne l'ai pas vu naître. La philosophie des *Recherches sur la Liberté* serait, pour parler le langage du dernier Schelling, une « philosophie négative » ; cette philosophie arrive, si j'ose dire, alors que les dés sont jetés ; elle décrit la continuation de l'existence, mais elle n'en surprend pas l'origine, puisqu'elle ne commence qu'avec le Grund, alors que la création est déjà une affaire résolue. Pouvait-il d'ailleurs en être autrement ? Le refus est un acte, une décision, le « non » suppose un choix tout aussi positif que le « oui » ; les *Weltalter* disent même quelque part : il faut bien plus de force pour se

restreindre que pour se donner(1). Or, l'abstention n'est pas plus refus que vouloir : elle est la volonté indifférente, la pure volonté « en soi » (2), l'état d'une puissance qui est librement inclinée au progrès, mais qui peut aussi s'y refuser.

La Philosophie de la Mythologie et de la Révélation dédouble pour ainsi dire, et le Grund et le Wesen. Ici le passage n'est plus seulement du Grund au Wesen, mais encore et surtout du Grund endormi au Grund éveillé, et de là au Wesen dépossédé. Or l'essentiel, et de beaucoup, est l'éveil du Grund, autrement dit la transformation de la volonté en vouloir ; là est l'instant critique, la grande aventure, la Fortune primordiale qui décidera de l'univers et de nous-mêmes et de l'existence de toutes choses. Cette décision-là n'est connue que par le fait. Le devenir qui s'ensuit sera plus ou moins hasardeux, mais je puis, à la rigueur, le prévoir a priori. Sur le Hasard primordial au contraire seule l'expérience me renseigne. Le sujet aurait très bien pu ne pas s'activer, si tel avait été le bon plaisir de Dieu. Nous avons donc parfaitement le droit d'isoler la pure volonté avant la tension des puissances ; et l'idée peut même nous venir qu'à vouloir autre chose que soi la volonté pure a plutôt perdu que gagné. Une angoisse secrète traverse l'esprit du philosophe vieillissant ; peut-être l'action productive appauvrit-elle la conscience, loin de l'enrichir. Ce tourment métaphysique inspire à Schelling des réflexions profondes et émouvantes où il ne serait pas impossible de retrouver l'écho de certaines préoccupations romantiques et notamment le « cynisme » de Frédéric Schle-

(1) VIII, p. 221.
(2) IX, p. 220 ; cf. XIII, p. 227.

gel (1). Le moi est toujours plus profond que ses propres œuvres; la plupart de nos actes restent, comme dira Nietzsche, « à fleur de peau » (2), et c'est précisément dans cette supériorité infinie de l'âme sur les « gestes » créateurs que consiste la tragédie de la culture. Toutefois la tragédie met ici en cause non pas, comme chez Frédéric Schlegel, le génie artistique, mais plutôt la vie spéculative de l'esprit ; elle trahit dans la pensée de Schelling un certain dédain de l'action et comme le goût de la culture contemplative. Ce n'est pas un mysticisme esthétique ; et d'autre part c'est une volonté, et non pas la θεωρία de Plotin ou du dixième livre de l'*Ethique à Nicomaque*,qui se trouve préférée à la pratique. La volonté est un trésor précieux qu'il ne faut pas gaspiller (3). C'est le ciel de l'âme. Ma volonté, avant d'être affectée ou limitée par quelque résolution expresse, sommeille en moi comme une puissance sainte et infinie ; car on peut bien dire, s'agissant d'une nature aussi irrationnelle, que toute détermination est négation. Il faut donc être avare de soi. Est noble et pieux, dit Schelling fortement (4), qui ne fait pas tout ce qu'il peut : par exemple qui peut se venger et ne se venge pas ; qui pourrait aimer et n'aime pas. La grande affaire est de s'*abstenir ;* il y a dans l'abstention une puissance surnaturelle que le vouloir effréné laisse s'éparpiller parmi des choses indignes de notre âme. Les forts sont ceux qui ne dilapident pas leurs possibilités et reposent, heureux et libres, dans la garde du Tout-Puissant. Mais le vulgaire, parce qu'il est devenu l'esclave de l'existence

(1) Sur ce problème voir le beau livre (en russe) de Fédor Stépoune, *Vie et Création*, dont le 2e chapitre, consacré à Schlegel, reproduit un article paru en 1910 dans la revue russe *Logos* (Moscou « Musagète »).
(2) *La Volonté de Puissance* (trad. Henri-Albert), t. I, p. 141.
(3) XI, p. 294 ; XIII, p. 68, 208-209.
(4) XII, p. 158.

— existentiae obnoxium — se répand intarissablement en paroles et en actes. La prolixité est servile, mais la concision est solennelle : elle sied à qui commande. Il y aurait aussi en ce sens un laconisme de la volonté, vertu royale des âmes silencieuses et libres.

Après coup la volonté qui était libre de l'être en devient l'esclave. C'est ce que Schelling appelle d'après D'Alembert, le « malheur de l'existence » (1). Non qu'il s'abandonne à proprement parler à un pessimisme sentimental : Schelling n'est pas pessimiste (2) ; et le malheur de l'existence, loin d'être un malheur absurde, exprime bien plutôt une sorte de fatalité métaphysique. Le découragement de Schopenhauer naît du spectacle de la vie, de la conviction que ce monde ne vaut rien, que le total des souffrances excède infiniment celui des joies. Schelling lui, ne déteste, ni l'homme ni la vie. Il n'a pas fait le compte de nos déboires, de nos tribulations. Non que tout soit pour le mieux ici-bas. Il y a dans le monde un tragique éternel, et tous les poètes sont tourmentés par le thème de la douleur ; et l'on songe aux vers d'*Hyperion* « Neide die Leidensfreien nicht... ». La roue du devenir dont parlent les *Weltalter* (3), est une roue d'angoisse, de haine et de contradiction. Mais en somme ces erreurs, ces contradictions sont plutôt réjouissantes ; parmi toutes les misères du devenir, il en est peu qui ne puissent se justifier en quelque mesure ; la contrariété est le ferment le plus actif de l'histoire, et la mort elle-même

(1) X, p. 267 ; XII, p. 33.

(2) Un certain découragement se fait jour toutefois dans la leçon d'ouverture de la *Philosophie de la Révélation*, XIII, p. 6-7. Cf. la lettre si désolée à Georgii (1811) : Plitt, XV³, p. 253.

(3) VIII, p. 246, 265, 267-268, 322, 335. Par ex. p. 322 : « Angst ist die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs ». Voir la 20e leçon de l'*Einleitung*, sur la corruptibilité du monde. Novalis : « Zum Leiden ist der Mensch geboren » ; « Schmerz sollte eigentlich der gewöhnliche Zustand... »

prépare l'apothéose de la vie. Schelling accepte donc toutes les formes de la réalité sans s'arroger, comme Schopenhauer, le droit de faire la leçon au destin. Ce n'est pas lui qui dirait avec Méphistophélès :

Drum besser wär's, dass nichts entstünde...

Une contingence de fait pèse sur l'univers ; pourquoi, comme dit Leibniz (1), existe-t-il quelque chose plutôt que rien, et pourquoi ce monde plutôt que cet autre ? Mais précisément parce que l'arbitraire divin est insondable, notre monde une fois choisi devient la nécessité même ; de quel droit jugerions-nous le néant préférable, et comment saurions-nous mieux que Dieu ce qu'il eût fallu faire ? Comment admettre que l'histoire est une aberration inutile ? D'ailleurs Dieu n'a pas choisi entre plusieurs mondes possibles. Il ne s'agit pas de notre bonheur et de notre malheur : nous savons que le monde *pourrait* ne pas être mais nous ignorons s'il *devrait* ne pas être ; le Seynsollendes et le Nichtseynsollendes eux-mêmes ne concernent plus à proprement parler les préférences personnelles de l'individu, mais la destinée religieuse de l'univers ; ils ont leur place marquée l'un au commencement, l'autre à la fin du processus, en vertu d'une exigence toute spéculative d'intelligibilité. —A n'est pas ce qu'il y a de mieux ; mais rassurons-nous : —A ne demande qu'à disparaître, il n'y a donc pas de quoi désespérer. Sans doute notre temps humain, boiteux et détraqué, exhale une mélancolie poignante (2) ; sans doute aussi la terreur et la souffrance sont inscrites sur la face de toutes les créatures (3), témoignant du long calvaire

(1) *De l'origine radicale des choses* (1697).
(2) XIII, p. 352.
(3) XII, p. 582. Cf. IX, p. 485-486 ; XII, p. 344.

que le principe idéal a dû traverser avant de rentrer dans ses droits. Dans son dialogue mystique *Clara* sur le rapport de la nature au monde des esprits (1), Schelling nous montre le deuil de l'univers, les ruines que le péché originel y a accumulées et il attribue poétiquement le parfum des fleurs à cette douce et muette souffrance des choses. Un voile de tristesse a recouvert la nature et la vie ; nous savons que le Grund, qui est la condition de toute existence complète, est seulement prêté aux hommes, alors qu'il est donné à Dieu (2). Dieu en fait ce qu'il veut, mais en nous il est comme un hôte ou un visiteur capricieux dont les révoltes compromettent à tout instant l'harmonie du moi. Cette fragilité de notre essence remplit le philosophe de mélancolie ; mais c'est une mélancolie métaphysique, et non point le regret qu'inspire à une personne libre l'acte d'une personne libre ; d'ailleurs ce « Nichtseynsollendes », cette « chose regrettable » se réparera, nous en sommes sûrs, par la vertu intérieure du devenir : élément nécessaire de l'économie divine, il disparaîtra spontanément après sa fonction accomplie ; ce n'est pas comme chez Schopenhauer l'absurdité incurable à laquelle on n'échappe qu'en niant la vie et qu'un destin moins négligent nous aurait sans doute épargnée...

Il y a cependant une tristesse plus subtile et plus pénétrante que toutes les autres : c'est la tristesse que nous inspire le *malheur de l'existence*. Avant le malheur du devenir, avant la malédiction de B, l'être brutal et illégitime qui nous fait tant souffrir, il y a le malheur κατ᾽ἐξοχήν : le malheur d'exister — je veux dire cette ironie du destin qui oblige l'esprit à abandonner son infinie richesse s'il veut être Quelque chose. Pour rester

(1) IX, p. 29, 33.
(2) VII, p. 399. Cf. p. 403, 404.

infini, il faudrait ne pas exister ; nous devons choisir entre l'existence effective, mais finie et la possibilité infinie, mais inexistante. Pour la première fois dans la pensée de Schelling, le rapport de l'infini au fini apparaît sous la forme d'un dilemme : l'incarnation contredit à l'infinité. C'est le dilemme qui frappe tout savoir en général : il faut choisir entre le Sujet absolu qui est inconnaissable, et l'objet connaissable qui n'est plus absolu ; tant que le sujet reste en soi, dans sa pure intériorité, l'esprit ne peut que se maintenir dans l'attitude d'une nescience extatique ; tel est le sens du rapport inverse ou de « réflexion » que les *Leçons d'Erlangen* découvrent entre la conscience et la Liberté éternelle. Ce dilemme spéculatif ne s'appliquerait-il pas, mutatis mutandis, aux choses de l'action ? De même que la réflexion met en fuite l'originalité insaisissable de l'Absolu, de même le vouloir qui s'imagine capturer les possibles ressemble à celui qui désirerait toucher un arc-en-ciel. Le Vouloir est sans doute bien plus réel que la Volonté, puisqu'il est la Volonté devenue visible, efficace ; mais ce qui faisait la puissance infinie de la Volonté, le vouloir l'a perdu. Le vouloir n'a plus le choix entre le néant et l'être (1) : ayant pris parti pour l'altérité, il devient inégal à soi, « sui dissimile » ; il est obligé d'être, comme les corps sont tenus d'occuper leur lieu dans l'espace. C'est la servitude la plus générale et la plus intime. La pure volonté est libre d'exister ou de ne pas exister ; comme l'esprit par opposition au corps. elle peut se retenir d'être, ne pas se réaliser physiquement. La volonté, qui n'est pas l'existence, n'est pas non plus l'inexistence pure et simple ; elle élude ces alternatives tranchantes auxquelles le vouloir succombe nécessairement, parce

(1) XIII, p. 383 ; X, p. 101, 263.

que le vouloir a opté. Il faut croire néanmoins que la volonté n'échappe pas complètement à la fatalité des exclusions brutales puisqu'elle ne reste infinie qu'à la condition d'abandonner toute réalité substantielle : indigence et vacuité — telle est la rançon dont elle achète son indifférence au réel (1). C'est le rôle de la philosophie que de nous donner le sens de cette douleur métaphysique. Partir de l'être comme font les sciences, c'est marcher la tête en bas ; elles ont beau bavarder du mouvement, la nécessité pèse sur elles comme un cauchemar, du moment qu'elles sont muettes sur le « dass » de l'univers. La philosophie qui se concentre sur ce « dass » serait au contraire un système de liberté. Le triomphe des sciences est dans la conquête de l'être, mais à quoi cela leur sert-il si, pour avoir méconnu la puissance de l'abstention, elles ignorent à jamais la plénitude infinie de l'essence ?

La plus grande douleur de la vie ne réside donc pas dans l'imposture du principe illégitime, mais dans le rétrécissement fatal qu'il subit du fait même de son usurpation. C'est une dure loi, mais non point une calamité, une malchance spéciale aux hommes. Cette loi exprime avant tout ceci : que toutes les supériorités ne sont pas compatibles, qu'on ne peut obtenir l'une sans sacrifier l'autre, et qu'il n'y a pas de bien sans mal. Mais par là même, le malheur de l'existence n'est pas le malheur pur ; c'est plutôt, si l'on peut dire, le malheur d'un bonheur. L'essence deviendra pauvre, mais elle existera en fait : à quelque chose, malheur est bon. Il ne faut pas s'étonner si le devenir oblige les perfections à se succéder. Nous voudrions bien n'avoir pas

(1) XII, p. 147. Creuzer aussi a connu la mélancolie des symboles où doit s'enfermer l'infini. Sur l'antinomie de la réflexion et de l'absolu, cf. IV, p. 357 ; VI, p. 19 ; IX, p. 217.

à choisir ; mais n'est-ce pas la fatalité de la médiation que toute conquête suppose un sacrifice, que de la mort naisse la vie ? Et ne savons-nous pas d'ailleurs que l'esprit sera un jour le rendez-vous des perfections complémentaires ; qu'à la fin des temps l'essence existera en fait en restant infinie, que le libre sujet-objet sera à la fois Néant dans l'être et Etre dans le néant ? Ainsi donc la volonté sera vouloir et nos malheurs cesseront ; le devenir est là pour nous en guérir. Et même il vaut mieux, tout compte fait, accepter provisoirement les limites de l'existence, et exister, que rester infini, mais éternellement pauvre. A quoi bon porter l'univers en soi, si jamais la moindre parcelle ne s'en réalise ? Et qui voudrait d'une infinité aussi déficitaire, aussi indigente ? L'imagination peut tout — mais rien ne vaut le réel. On se tromperait donc étrangement si l'on croyait qu'un philosophe dont toute l'originalité consista naguère à défendre contre Fichte la dignité du non-moi va sacrifier de gaieté de cœur, la bonne, solide et effective réalité. De la Philosophie de la Nature à la Philosophie positive, Schelling n'a jamais varié sur ce point. Il n'est pas possible que l'être soit pour notre volonté une simple limite ; il n'est pas possible que d'être suivi d'*effet* n'ajoute rien à une décision platonique ; il n'est pas possible, enfin, que le malheur d'exister ne tourne pas à notre avantage en tirant la volonté de son rêve, en calmant sa convoitise inextinguible. Et qu'on ne dise pas que ce réel est simplement le jouet ou la matière de notre fantaisie : ce réel sera le Grund — et le propre du Grund est de survivre, de ne pas se laisser engloutir, mais transfigurer. L'Etre que notre vouloir se donne doit finalement être surmonté, mais quelque chose en sera retenu, quelque chose de l'Etre figurera dans la troisième puissance, — tant il est vrai qu'il n'était pas

là seulement pour servir de prétexte ou d'exercice à notre volonté.

Heureusement la puissance de l'abstention (1) n'est pas intransigeante ; elle ne demande au fond qu'à accueillir les tentations et permettra volontiers le devenir, encore qu'elle paraisse contredire brutalement à l'être déclaré. Il n'y a pas lieu de résister à cette inclination. Ce n'est pas Schelling qui prêcherait le « nîrvana » ou, comme Frédéric Schlegel, la « sainte paresse », présent des dieux ; et l'on voit assez par tout cela sur quel point il renie à la fois le « génialisme » romantique et l'idéalisme hyperbolique de Fichte. L'infinité n'est plus le monopole du moi ; infinie, la volonté qui ne veut rien ; infini encore le vouloir, qui est la volonté devenue principe réel. Au fond la volonté pure, quoi qu'en dise Schelling lui-même, n'a que de lointaines analogies avec l'esprit ; elle est bien plutôt, comme possibilité organique, la matrice commune de l'idéal et du réel ; affamée d'existence elle n'est pas séparable de la réalité, et pour tout dire de la *nature* qui la prolongent. Heureux ceux qui ont faim et soif d'esprit car ils *attirent l'esprit* (2). La richesse surabondante repousse l'être, au lieu que la puissance privée de tout, revêtant l'enveloppe d'altérité, multiplie en elle et autour d'elle les sources de joie. Le malheur d'exister est donc un malheur bienfaisant. Cette tentation s'offre à nous à l'improviste, mais elle est la bienvenue (3) : elle nous initie à l'amertume et à la volupté de l'existence.

(1) XIII, p. 253 *(Enthaltung von dem Seyn)*.
(2) XI, p. 294 ; XII, p. 52-53.
(3) XIII, p. 267-268 ; XIV, p. 342.

II. — Médiation et ironie divine

Le malheur de l'existence est un mal nécessaire. Dieu, désirant s'offrir un monde aurait pu le créer directement. Il a préféré employer un détour : il suscite d'abord le contraire de l'être, afin que l'altérité vraie s'installe d'elle-même peu à peu aux dépens de la fausse. Cette médiation divine est le plus grand des mystères. Nous avons cité des textes où elle semblait justifiée par la nécessité des moyens termes dans le raisonnement (1). Mais au fond c'est là une idée plus hégélienne que schellingienne (2). « Syllogismus est principium idealismi », dit Hegel dans sa Dissertation de 1801 ; et M. Wahl montre avec finesse le rapport qui existe entre cette « logique de Dieu » et notre raisonnement, entre la médiation théologique et la médiation rationnelle. Chez Schelling cette comparaison n'expliquerait rien. Le Discours logique est une ruse de notre esprit fini, qui supplée comme il peut à l'intuition immédiate du réel. Mais comment Dieu aurait-il besoin d'un aussi misérable expédient ? On peut comprendre pourquoi une catastrophe immémoriale oblige la conscience à parcourir l'un après l'autre les éléments d'un bonheur qu'elle posséda indivis. Mais cette catastrophe est, en Dieu, l'œuvre même de Dieu. Comment Dieu, qui peut tout, a-t-il choisi la médiation, alors qu'il était assez heureux pour pouvoir s'en passer ? Car elle n'est, après tout qu'un pis-aller... D'où vient cette obligation que Dieu s'impose de fermer une blessure qu'il s'est portée à lui-même, de restaurer une béatitude qu'il a dérangée de gaieté de cœur ? Le devenir est ce qui pouvait arriver

(1) XI, p. 410 ; cf. XII, p. 116. Voyez p. 78 de notre livre.
(2) Jean Wahl, *op. cit.*, p. 126-127.

de mieux à une conscience déchue. Mais pourquoi Dieu s'est-il donné une histoire ? Le détour dont il use est d'abord, nous le verrons, un hommage que Dieu rend à ses propres puissances : lui qui pouvait créer le monde directement, il leur fait crédit ; il se borne à susciter —A, puis s'en remet entièrement aux puissances activées. De plus, comme Jacob Böhme le savait déjà, il y a bien plus de joie dans une création contestée que dans une création sans obstacles et sans effort (1). Dieu lui-même n'est pas insensible à la saveur des œuvres chèrement payées ; il suscitera d'abord un refus pour donner à la création tout son prix. Dieu n'agit ni simplement, ni directement ; mais tandis que la médiation logique n'est que retard et négativité, l'opération divine apparaît comme une conquête vraiment positive et joyeuse. Les prémisses de nos syllogismes, entraînent mécaniquement la conclusion, loin de lui résister ; or le Grund du « Raisonnement divin » ne ressemble pas à la majeure inerte d'un syllogisme ; c'est une individualité qui se refuse à toute concession, à laquelle il faut faire violence ; et pourtant ce principe est bien le Grund, car il n'y aurait pas de conclusion sans victoire. La conclusion n'est donc pas au bout d'une pente que notre esprit descendrait, entraîné, si j'ose dire, par la pesanteur des prémisses ; il faut au contraire l'arracher à des prémisses récalcitrantes, et qui ne cèdent pas de bon cœur. Les prémisses d'un syllogisme n'ont pas de vie propre ; elles ne sont là que pour préparer la conclusion. Mais le sujet (car la première puissance, qui est Grund dans un raisonnement, serais sujet dans un jugement) le sujet ne veut rien entendre du devenir, et il commence par

(1) XIV, p. 351 : « um die unvermittelte, aber darum blinde Affirmation seines Seyns in eine durch Negation vermittelte zu verwandeln ».

s'y opposer de toutes ses forces en accaparant l'existence, en devenant « Eigenwille » ; et ce qui est paradoxal, c'est que le devenir à besoin de cette menace à laquelle il pourrait bien succomber, parce que la conclusion doit s'imposer de haute lutte et parce que le créateur veut se couvrir de gloire. Singulier raisonnement que celui où les deux prémisses se querellent au lieu de collaborer bien sagement en vue d'une conclusion peu glorieuse — mais assurée. Qu'on se représente plutôt le travail d'une volonté aux prises avec des antithèses indociles qui l'excitent en s'exaltant.

La médiation divine ne sera donc pas position pure et simple mais, comme dans la dialectique de Hegel, négation d'une négation (1), négation à la deuxième puissance. Les grammairiens enseignent que deux négations s'annulent et valent une affirmation : c'est là une affirmation stérile et stationnaire ; il n'y a rien de plus dans l'affirmation ainsi médiatisée que dans la position immédiate et l'on se demande à ce compte pourquoi Dieu aurait perdu son temps à faire en deux fois ce qu'il pouvait accomplir d'un seul coup. En réalité la deuxième puissance ne refait pas simplement ce que la première a défait : il est incroyable que l'usurpation de celle-ci n'ait servi à rien, que le devenir puisse s'égarer. Le Grund, on le sait, est digéré, mais non aboli. Et les puissances restaurées ne ressemblent pas du tout aux puissances avant la tension. La négation de la négation n'est donc pas un cercle, mais un véritable progrès. Schelling dit même parfois : le mal se dévore lui-même (2), et l'on sait que cette idée toute germanique se retrouve chez nos

(1) VIII, p. 227, 303, 318 ; XII, p. 41 (cf. p. 445).
(2) VII, p. 390-391 « ... Der sich selbste aufzehrend und immer vernichtende Widerspruch ». Cf. VIII, p. 230.

théocrates et même chez les saint-simoniens (1). Pourtant Schelling n'insiste guère sur cette tendance du Grund à s'effacer spontanément. Le Grund se fait prier ; il oppose au principe spirituel qui l'expulsera une résistance énergique où éclate son aversion pour le néant. Mais sa révolte n'aura pas été inutile, car, nous le savons, il n'y a pas que du mauvais dans le mal. Et ainsi un monde positif va s'édifier uniquement sur des négations accumulées : la première puissance nie la deuxième, puis la deuxième supprime cette négation ; — tant il est vrai que les négations sont créatrices et fécondes. Tel serait, suivant Pascal (2), le rôle du Messie « triomphant de la mort par sa mort ». Jésus n'est-il pas mort, comme dit Saint Paul, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου ? Le devenir de Schelling nous offre, si j'ose dire, le spectacle d'un perpétuel « renversement du pour au contre ». Tout ne doit pas être conservé, et il y a des cas où la destruction est bienfaisante. La dialectique, on le sait de reste (3) a précisément pour fonction d'entretenir, par des négations successives, la mobilité des idées. Tous moment dialectique *supprime* (ἀναιρεῖ, « tollit », « hebt auf ») les hypothèses qu'un moment antérieur a posées. « Tentandum et experiendum est. » C'est une πειραστική, une ἐρωτητική. La médiation divine, oscillant entre le Oui et le Non, serait bien de nature dialectique en ce sens.

(1) *Exposition de la doctrine de Saint-Simon* : 1re année, éd. Bouglé-Halévy, p. 211 : « l'antagonisme... se dévorait peu à peu lui-même. » V. la note 101 de cette édition (4e séance, *loc. cit.*) où l'on cite le texte suivant de Joseph de Maistre (Œuvres complètes, I, p. 282). « Le remède de l'abus naît de l'abus..., le mal arrivé à un certain point s'égorge lui-même... » Karl Marx dira de même : « La grande industrie produit ses propres fossoyeurs. » Chez les socialistes, l'idée vient sûrement de Hegel.

(2) *Pensées*, fr. 679 et 765 (édition Brunschvicg, tome XIV, p. 115, 213). Sur le renversement du pour au contre : fr. 328 (tome XIII, p. 247-248). Cf. Hebr. II. 14.

(3) XI, p. 327-330, 389 ; XIV, p. 14. Voyez p. 112 de notre livre.

Dieu, entreprenant de créer un monde, semble faire d'abord tout le contraire ; en B il met sa volonté apparente, il déchaîne le principe intolérant, la puissance hostile aux créatures et à la vie. Ce paradoxe est le mystère le plus étonnant de l'opération divine. Mais, comme dit Frédéric Schlegel, il n'y a rien de grand sans paradoxe : « Paradox ist alles, was zugleich gut und gross ist. » La théogonie commence par un miracle, je veux dire par une décision irrationnelle, et même absurde. Dieu décide de créer quelque chose alors qu'il pourrait jouir tranquillement de soi-même dans sa majesté solitaire, et cette entreprise nous paraîtrait tout à fait déraisonnable si nous avions le droit de juger Dieu au nom de la raison. C'est folie, en apparence, de susciter pour créer le monde un principe illégitime qu'il faudra ensuite abolir. Cette contradiction peut s'exprimer encore autrement : la première puissance en révolte est le *moyen* (1), c'est-à-dire le terme ambigu qui n'est posé que pour être nié ; en voulant B comme moyen Dieu veut ce qu'il ne veut pas — car non seulement le « Nichtseynsollendes » est un terme provisoire, mais il contredit à notre conclusion. Dans l'acte de créer, Dieu suspend (2) son être immémorial : la première ride imperceptible qui vient à effleurer les puissances au repos marque, si l'on peut dire, une interruption momentanée de la vie divine. La fausse altérité de B n'est donc autre chose que Dieu suspendu, où si l'on préfère l'Un renversé, « Universum » (3), l'*univers* primordial... Le premier univers, l'univers provisoire mais indispensable

(1) X, p. 258-259. Le moyen est relativement non-être, X, p. 111. Voy. encore VII, p. 436 ; XII, p. 111 ; XIII, p. 182, 285 ; XIV, p. 274.
(2) XII, p. 91-92 ; XII, p. 125, 271, 283, 322 ; XIV, p. 350, 532-353.
(3) X, p. 311, 330-331 ; XI, p. 398 ; XII, p. 90-91, 172, 259, 617 ; XIII, p. 304.

à l'avènement de la création définitive, résulte ainsi de l'opération paradoxale que Schelling appelle *universio* (« Umkehrung », renversement). Dieu dissimulant ses intentions agit διὰ τῶν ἐναντίων, « per contrarium »; c'est là ce qu'il faut entendre par l'Ironie de Dieu (1).

On sait quel rôle a joué chez Frédéric Schlegel, chez Tieck, chez Solger l'idée de l'ironie, cette bouffonnerie transcendantale où Schlegel croit reconnaître l'agilité infinie du chaos (2). Pour les romantiques, héritiers sur ce point de l'idéalisme de Fichte, l'ironie manifeste avant tout la liberté, mieux la « licence » hyperbolique d'un esprit qui domine l'univers d'assez haut pour plaisanter des choses sérieuses et confondre dans son dédain superbe le grave et le frivole ; l'ironie n'est en somme qu'une frivolité profonde ou, si l'on préfère, une sorte de sérieux transcendant grâce auquel le moi n'est jamais dupe des objets.

Habt ihr's schon versucht, den Scherz als Ernst
Zu treiben, Ernst als Spass nur zu behandeln ?

demande Tieck dans *Zerbino*. Cette agilité, cette virtuosité merveilleuse d'une pensée qui joue avec la vie et le monde comme avec une féerie, Schelling les réserve à Dieu. Schelling ne plaisante pas avec le réel ; lui qui préfère le malheur de l'existence au malheur de l'abstention, comment ne prendrait-il pas au sérieux cet univers où les Romantiques ne veulent voir que les jeux aimables de leur fantaisie ? Les inquiétudes de Hegel, qui raille assez lourdement la « Schönseligkeit » romanti-

(1) X, p. 259, 331 ; XII, p. 90-92 ; 621-623 ; XIII, p. 272, 304-305, 326 ; XIV, p. 24, 305 ; cf. XIII, p. 402-403 : l'animalité, ironie suprême de la nature.

(2) Cf. entre autres les fragments de l'*Athenäum*, 1800, I, 2 et III, 1.

que dans l'introduction à son *Esthétique*, ne se justifieraient donc pas. Les grands caractères, dit cet esprit fort, ignorent l'inconsistance, les rêveries, les contradictions de vos ironistes : Caton ne peut vivre que Romain et républicain (1). Sans doute ; mais Dieu est Dieu et le propre de Dieu est justement de vouloir quelque chose et de pouvoir faire le contraire. Il est Dieu parce qu'il peut, si telle est sa fantaisie, ne pas agir suivant sa nature (2) ; et cette magnifique rigidité d'âme qui plonge Hegel dans l'admiration n'est que la marque de notre servitude. Il y a pourtant quelque chose de commun entre l'ironie divine selon Schelling et l'ironie romantique ou l'humour de Jean-Paul ; du moment que le spectacle de la nature n'est qu'une belle illusion de mon génie, la donnée matérielle importe relativement peu ; tout est « dans la manière », dans la tournure d'esprit. Les choses ont donc pour ainsi dire deux aspects : un aspect ésotérique qui se révèle à l'ironiste, attentif aux intentions, et un aspect exotérique ; un sens profond et un sens littéral. Tout ce que fait le divin Ironiste ne doit pas être pris à la lettre. Par exemple Dieu fait semblant de créer un monde, mais ce n'est qu'une feinte, car il dissimule ses intentions et il rit des étourdis qui s'y laissent prendre. Dieu meurt sur une croix comme un voleur, mais cela aussi n'est qu'une apparence, une ironie profonde, une humiliation que Dieu accepte librement, afin de déguiser sa volonté ; la création elle-même dit Hamann, est une œuvre d'humilité. Enfin, — et c'est le comble de la dérision — le Seigneur résolu à créer un monde commence par faire tout le contraire de l'ouvrage qu'il se propose ; il affirme —A qui ne doit

(1) Werke, X^1, p. 82-88.
(2) X, p. 259 et XIV, p. 305.

pas être, et il nie +A qu'il voudra finalement poser ; il intériorise l'extérieur, extériorise l'intérieur, révèle le latent ; il fait que les derniers deviennent les premiers et les premiers les derniers (1), il met tout à l'envers, un peu comme Tieck dans *Verkehrte Velt*, s'amuse à écrire une pièce qui commence par l'épilogue et finit par le prologue. L'opération de Dieu est une simulation continuelle, une ironie dont la sublime fantaisie déjoue toutes nos petites prévisions. Mais les hommes qui persistent, dans leur incurable sottise, à tout prendre au sérieux et à traiter gravement, lourdement des choses frivoles, sont en général déroutés par ces feintes ; ils prennent le moyen pour la fin, parlent solennellement des petites choses, et montrent en toute circonstance qu'ils n'ont pas le sens du paradoxe, c'est-à-dire de l'ironie divine. Voilà sans doute pourquoi la piété est méritoire ; il faut s'habituer à reconnaître le néant de l'être et l'être du néant, à interpréter le monde sous son aspect ésotérique, c'est-à-dire comme un spectacle ou une « figure » ; παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (2). Et l'on a la surprise de voir le Dieu de Schelling se rapprocher insensiblement du Deus absconditus de Pascal. « Il n'est pas vrai que tout découvre Dieu, et il n'est pas vrai que tout cache Dieu » (3). La grandeur de Dieu selon Schelling consiste en cela même ; il peut, sans en souffrir, prendre le contre-pied de sa propre volonté, il s'arrange pour être méconnu, et l'on songe à l'émouvante pensée de Pascal : « Jésus-Christ n'a pas voulu être tué sans les formes de la justice, car il est bien plus ignominieux de mourir par justice que par une sédition injuste. » Le Seigneur n'est pas évident ; comme dans la vision du

(1) X, p. 331 et XIV, p. 151.
(2) XI, p. 468.
(3) Pensées, fr. 557 (édition Brunschvicg, tome XIV, p. 7).

prophète, il n'habite ni la tempête, ni le feu, ni les cataclysmes, mais une brise légère (1) : il vient furtivement et c'est à nous de le trouver. Seul le fort a le droit d'être faible. Dieu est tellement fort, tellement libre qu'il plaisante avec ses propres œuvres ; ainsi il supporte Satan qui déteste la créature (2) ; il faudrait qu'il fût bien pauvre pour agir toujours selon nos prévisions, pour ne jamais s'imposer gratuitement quelque détour. Ainsi pensaient les Grecs (3) si peu respectueux de leurs propres dieux ; les Olympiens se moquent d'eux-mêmes (4), rendent Arès et Aphrodite ridicules, et Zeus tout le premier doit se soumettre à l'ironie universelle. Cette ironie de la Grèce s'est en quelque sorte incarnée dans le personnage de Socrate (5) le grand simulateur. Lorsque Socrate affecte l'ignorance, chacun soupçonne qu'il y a là je ne sais quelle coquetterie intellectuelle, que Socrate sait une foule de choses, mais qu'il ne les prend pas au sérieux : la conscience pudique de notre nescience est, pour ainsi dire la signature de la liberté. « Denn der Herr ist der Geist. Wo aber der Geist der Herr ist, da ist die Freiheit ». Comme la sainte volonté ne fait pas tout ce qu'elle peut, ainsi Socrate en sait bien plus qu'il ne dit. Or, qui peut le plus, peut le moins. Puisque Dieu peut tout, il peut a fortiori poser l' « universum » où il se montre défiguré. Il ne faut donc pas s'en étonner. C'est le mystère de l'économie divine (6) que cette puissance du paradoxe, cette volonté

(1) XIII, p. 305 ; XIV, p. 325.
(2) 34e leçon de la *Philosophie der Offenbarung*.
(3) Sur l'ironie grecque ; XIII, p. 438-439 (Pan et Silène), 512 ; XII, p. 658 (sur l'ironie des statues d'Egine). Voy. aussi p. 247, 337.
(4) *Philosophie der Kunst*, V, p. 394 (Sur Vulcain).
(5) XIII, p. 97-99. Cf. VIII, p. 125.
(6) XII, p. 91 : L'économie » désigne dans ce texte, la « volonté conséquente », par laquelle Dieu veut le mal en vue du bien. Rappelons un autre sens (beaucoup plus fréquent) de l'économie divine : la succession des puissances en Dieu. Voyez p. 5 de notre livre.

de s'exprimer par litotes et énigmes, ce pouvoir enfin de créer la mort pour que vive la vie.

III. — La collision des puissances

Qui peut dire pourquoi Dieu jugea ce détour préférable ? Et cependant il n'est peut-être pas impossible de découvrir après le fait les raisons de ce choix. D'abord l'absolu prend un plaisir infini à s'affirmer, à se révéler (1), — cette « unendliche Lust » traduisant d'ailleurs, à notre avis, une exigence spéculative plutôt que sentimentale ; il faut que le possible se limite, que la volonté « s'exhibe » (2) et passe à l'acte. C'est, on le verra, une loi nécessaire que tout le possible se réalise, et Dieu lui-même semble s'y soumettre. D'ailleurs il plaît à Dieu d'être connu et glorifié par sa créature. On a vu (3) pourquoi il était bon que Dieu inégalisât les puissances et en brisât le cercle éternel ; dès l'instant que —A déloge +A, que le possible ambitionne indûment les prérogatives de l'Acte, les trois principes sont promus de l'existence rationnelle ou essentielle à l'existence effective. Dieu se réjouit de cette promotion, de cette Steigerung à laquelle l'altérité doit le jour et qui anime Sa solitude immémoriale, surnaturelle, sempiternelle (4). Il n'y a ni bonheur ni liberté pour qui adhère à soi. Dieu n'est pas, comme dans la philosophie négative, une triste νόησις νοήσεως perpétuellement absorbée dans l'ennuyeuse méditation de sa propre pensée (5). Ce

(1) II, p. 362 : « ... unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren ; VII, p. 199 : « reine Lust des Bejahens » ; cf. p. 204, p. 374. Dieu doit nécessairement se révéler.

(2) Sich zeigen, darstellen, herausstellen (XIII, p. 255, 261 ; XIV, p. 348).

(3) Voy. p. 75-76 de notre livre ; IX, p. 313-323 ; XII, p. 83-84 ; XIII, p. 275. Cf. XI, p. 318. B est le bienvenu : XIII, p. 267-268 ; XIV, p. 342.

(4) XIII, p. 274 ; XIV, p. 351.

(5) XI, p. 559 ; XIII, p. 106 ; XIV, p. 351.

Dieu oisif et impotent est celui de l'idéalisme ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις, οὐ ποιητικός. Dieu se complaît au contraire dans le spectacle de ses œuvres ; comme un artiste, il met sa joie éternelle à créer quelque chose « praeter se », à s'éloigner de lui-même. Et l'on sait de reste quel prix Schelling attache à l'existence effective. Dieu n'a pas voulu jouer avec son ombre, il sort de soi vraiment au lieu de s'enfoncer dans son propre rêve ; cette séparation, cette « Scheidung » (1) n'est-elle pas dans la vie de l'homme la condition de toute connaissance consciente, et de la moralité elle-même ?

Pour rompre la monotonie de l'éternité et pour introduire dans les puissances le mouvement et la circulation de la vie, Dieu ne craint pas d'affronter les dissonances (2), car le devenir commence par une dissonance, par l'insurrection du « Seynkönnendes » et non point comme dans la dialectique languissante de Hegel par la plus vide et la plus pauvre des catégories. Ahriman est plus ancien qu'Ormuzd et la contraction précède l'expansion ; c'est le principe nocturne ou méphistophélique qui est le commencement de tout (3). La tension insurrectionnelle de $-A$ modifie profondément le visage des puissances : $-A$ devient B, $+A$ devient A^2 et $\pm A$ lui-même se trouve contaminé. Sous cette forme nouvelle Schelling compare ses trois puissances tour à tour aux causes d'Aristote et aux principes du *Philèbe*, à moins qu'il ne préfère le langage des Pythagoriciens (4). Si nous appelons B la *cause matérielle* du monde, il faudra dire que A^2 en est la *cause efficiente* ou *formelle* et A^3 la *cause finale*. Nous n'avons pas le

(1) VII, p. 433, 436, 439 ; VIII, p. 295.
(2) X, p. 101, 137.
(3) XII, p. 221-222.
(4) X, p. 242-245 ; XI, p. 392 et sqq.

droit de dire que B soit vraiment la cause du monde — je veux dire sa cause efficiente, « ration determinans », car au contraire il y met obstacle ; s'il le pouvait il refuserait à la créature l'air pour respirer et le droit même de vivre ; c'est le principe étouffant, oppressif, insatiable qui veut tout accaparer — alors que la création n'est possible que par une distribution équitable de l'existence, par l'abolition de ce monopole illégitime. Mais si B n'est pas la cause du devenir, il en est indirectement l'occasion et, au sens propre, l'indispensable matière ; car une divine ironie veut que la création commence par le principe qui la contredit. La cause matérielle nie le monde futur ; mais il faut qu'elle le nie pour lui donner le branle ; c'est la Fortune originelle, la *Fortuna primigenia* de Préneste tenant dans ses bras Jupiter enfant et que les Romains considéraient comme la nourrice et matière du monde (1). Il y a même un sens où l'on peut dire que B est plus entreprenant encore que A^2 puisque c'est lui qui se meut le premier, lui qui prend l'initiative de l'action et qui peut amorcer tout le devenir. A^2 serait-il donc une puissance réceptive possédant tout au plus une activité secondaire ou de réaction ? A^2 enfin ne s'ébranlerait-il que par contre-coup, en écho à B ? A^2 au contraire est vraiment la cause directe, efficiente, motrice de l'univers, l'ἀρχὴ τῆς κινήσεως ; c'est un principe démiurgique, et saint Basile, qui retrouve les trois causes d'Aristote dans les trois personnes de la Trinité, réserve au Fils le titre de αἰτία δημιουργική tandis qu'il nomme le Père αἰτία προκαταρκτική et le Saint-Esprit αἰτία τελειωτική. Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, dit l'Apôtre aux Romains (2) ; et pareillement Schelling

(1) XII, p. 153, 158, 681 ; XIII, p. 294, 517.
(2) XIII, p. 342.

cite dans le *Discours sur les divinités de Samothrace* un passage de Varron où Déméter, Dionysos et Kadmilos sont nommés respectivement comme les trois principes, « de quo », « a quo » et « secundum quod aliquid fiat ». Le « secundum quod », qu'on peut appeler encore le οὗ ἕνεκα ou le εἰς ὅ (« in quam ») par opposition au ὑφ'οὗ (« per quam ») et à l'ἐξ οὗ (« ex qua »), est à la fois substance et cause, matière et τόδε τι. Quelquefois, et notamment dans son *Exposition de l'Empirisme philosophique*, Schelling présente les choses dans le langage de Platon (1). La première puissance est l'ἄπειρον, ou mieux elle est originellement le limité qui se pose comme infini : telle la δυὰς ἀόριστος des Pythagoriciens. Pour discipliner cet être dyadique, pour en réfréner l'ambition, la démesure, il faut une μονάς ou, comme dit Schelling, un principe de « Temperatur » (2) — entendez un principe modérateur. La différence entre Dyas et Monas c'est que Dyas est l'être ambigu qui s'approprie l'existence sans la mériter, tandis que Monas même dépossédée reste toujours franche, décidée et ne veut qu'une seule chose. Ce deuxième principe est la limite, πέρας, le limitant, τὸ περαῖνον, ὁριζον qui entreprend de gouverner la puissance ingouvernable, qui impose une forme (εἰδοποιοῦν) à l'ἄμορφον, qui contient dans ses justes limites l'être mécontent (3), l'empêche de se répandre, le rend visible et intelligible. A^2 est à B comme la voyelle aux consonnes : c'est lui qui rend sonore l'être muet et pesant.

(1) Dans la *Darstellung* l'adversaire de B s'appelle A et non A^2. — Les deux dialogues platoniciens dont la philosophie positive (pour le reste surtout aristotélicienne) s'inspire le plus sont le *Sophiste* (sur l'idée de non-être) et le *Philèbe* (pour les trois principes). Sur la Δυάς : X, p. 244, 256 ; XII, p. 59, 155 ; et XI, p. 396. Dans ses *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (I, p. 356), Schelling appelle l'espace ἄπειρον et le temps πέρας. Cf. VI, p. 521.

(2) VII, p. 203 et 370 ; X, p. 289 ; XI, p. 396.

(3) XII, p. 50 ; XIII, p. 226.

A^2 est le principe de la mesure (« Mass ») (1), il règle le temps, le nombre et le mouvement ; il est au sens propre du mot, le Médiateur, celui par l'intermédiaire (διά...) de qui tout se fait. — Si B correspond à l'ἄπειρον et A^2 à πέρας, il faudra appeler A^3 le πεπερασμένον ou l'infini limité par πέρας. B résiste, A^2 agit, mais A^3 attire ; tout est fait pour le « Seynsollendes ». Nous dirons encore : B est *individuel* au pire sens du mot, puisqu'il ne veut que soi ; A^2 est *général*, c'est-à-dire aussi désintéressé que clairvoyant ; A^3 seul serait *personnel* : particulier sans égoïsme, universel mais non point indifférent à son propre « Selbst », l'esprit toujours lucide est personnellement et de plein droit ce que B était aveuglément...

Nous savons que la première puissance se révolte, mais nous ne savons pas encore en quoi consiste cette rébellion. Au repos —A est le sujet ou le trône de +A, il lui est « obnoxium ». La faute de —A (cette expression, théologique n'est peut-être pas déplacée ici) consiste dans l'acte de rétraction par lequel le sujet se refuse à la puissance supérieure qui devrait être son objet. —A veut être objet lui aussi, bien qu'il n'y ait rien au-dessous de lui, et voilà comment —A devient B, le sujet-de-soi. Mais ne nous y trompons pas, ce sujet de soi n'est pas le sujet-objet légitime comme ±A, la « causa sui », synthèse des puissances opposées : c'est un sujet-objet monstrueux qui s'enfle démesurément aux dépens de lui-même, un être vide qui doit à la violence et à l'orgueil sa fragile suprématie, un commencement qui se refuse à commencer, un Grund enfin qui voudrait culminer. Il n'a pas, comme l'Esprit, digéré à la fois le sujet et l'objet ; il a simplement délogé +A, et comme il n'est plus sujet de rien, comme il a renversé les rôles sans

(1) VII, p. 200, 201, 203 ; XI, p. 393, 396.

pouvoir assumer l'actualité véritable, il ne maintient son hégémonie paradoxale qu'en se tendant à l'extrême. B n'est donc pas intraitable : il réussit à chasser +A mais non point à l'abolir. L'intervention de +A, qui réclame son dû, a ainsi sa raison d'être. Il va falloir que le sujet illusoire, et qui s'est cru objet, se reconnaisse sincèrement comme sujet, c'est-à-dire comme matière. Matière, il n'a au fond jamais cessé de l'être ; mais il ne l'avouait pas tant il se croyait spirituel (1). C'était une matérialité monstrueuse et qui prétendait être centrale. La puissance vagabonde, prenant l'initiative de ce grand bouleversement, est, au sens propre du mot, la première *existence*, πρῶτον ἐξιστάμενον (2). Telle est la volonté lorsqu'elle émerge de l'abstention, devient inégale à soi, « exstans ». La puissance qui décide d' « exister » par une érection, ou, si l'on veut, par une « extraposition » (Entsetzung) de son vouloir, cette puissance est la proie d'une sorte de frénésie qui la met hors d'elle-même. Elle ne se possède plus, elle est au sens propre du mot « extatique » (3), c'est-à-dire ravie à soi, aveugle, effrénée : l'extase n'est-elle pas l'état naturel de la conscience païenne avant que l'action bienfaisante du Médiateur ne se fasse sentir ? Ce que la fausse extase a défait, une extase à rebours le refera.

B et A^2, dressés l'un contre l'autre, correspondent,

(1) Dans la *Darstellung des Naturprozesses*, Schelling dit que B doit s'avouer l'objet pour redevenir sujet. Avant de retrouver sincèrement sa matérialité, il faut que B soit touché par l'esprit. Racontant le même débat à propos de la conscience (XII, p. 171) Schelling dit que B doit redevenir « spirituel ». Son langage est très flottant.

(2) XI, p. 388 ; XII, p. 38, 82 ; XIII, p. 209, 272.

(3) XII, p. 41, 173, 339 (sur Héraclès) ; XIII, p. 86, 209, 380 ; XIV, p. 174, 295. Cf. X, p. 186. Dans les *Conférences d'Erlangen* (IX, p. 229-230, 233), l'extase désigne l'intuition intellectuelle, contemplative du sujet absolu (Liberté éternelle) ; c'est l'état d'une conscience nesciente, absolument extérieure, et Schelling le compare volontiers au θαυμάζειν philosophique du *Théétète*.

l'un au principe « réel », l'autre au principe « idéal ». On a vu que ces désignations ne pouvaient convenir au Sujet et à l'Objet au repos. Mais ce qu'il importe maintenant de bien comprendre, c'est que Réel et Idéal ne désignent pas, comme dans la plupart des philosophies unilatérales, deux aspects éternellement antagonistes de l'univers. Entre ces deux contraires, il y a, pour un philosophe qui admet l'efficacité interne du Temps, beaucoup plus de pactes que le dogmatisme ne pense. Par nature, —A n'est pas « réel », mais il le devient en s'actualisant. Par nature +A n'est pas « idéal », mais il le devient en réprimant la puissance du mensonge. Idéal et Réel sont donc des choses « devenues ». D'ailleurs le réel s'idéalisera à son tour, tandis que l'idéal se réalisera; entre les deux pôles il y a un va-et-vient et comme un échange perpétuel de substance ; à tout instant le sujet est sur le point de virer en objet et l'objet en sujet. A^3, l'Esprit, le Sujet-Objet, pour lequel tout est fait, n'est-il pas le fruit et le résultat suprême de cette vivante osmose, de cette perméabilité infinie de l'idéal au réel et du réel à l'idéal ? Le réel est donc une fonction plutôt qu'une chose ; une fonction, disons-nous, mais non pas une apparence. Le réel n'est pas, comme chez Fichte, posé par un moi souverain ; il résulte d'une décision spontanée de la première puissance, — ou mieux, il *est* cette puissance elle-même, en tant qu'elle veut quelque chose effectivement. Le réel n'est donc pas le voulu mais le vouloir, surpris au moment où il endosse l'existence. Le réel désigne non point l'altérité, je veux dire l'œuvre du moi, distincte du moi, mais l'essence même du vouloir. Tout ce qu'il y a de réel, d'opiniâtre et d'indocile au monde a sa source dans le vouloir. De là la ténacité déplorable du principe égoïste ; il n'y aurait pas un devenir, et un Médiateur, et une Croix, si le réel n'était qu'un jeu

de la fantaisie, un caprice de la volonté. Le réel ne naît pas d'un acte libre. Il est cette liberté, utilisée contre l'ordre légitime des puissances.

Pourtant cet être capricieux, récalcitrant, irrationnel, et qu'on peut bien appeler l'« Anti-Dieu », apparaît dans un autre sens comme l'auteur de toute créature : B est « omniparens » et vraiment maternel ; du principe féminin il a la passivité et la fécondité (1). A aucun moment, d'ailleurs, il n'abolit le principe idéal ; il peut seulement le contester ; même il ne réussit qu'à faire de —A un A^2, à élever son ennemi à la deuxième puissance ; c'est une promotion, une « Steigerung » ; l'acte refoulé en potentialité, s'exalte comme s'est exaltée la puissance illégitime, et reconquiert par labeur une actualité qu'il possédait par nature ; au lieu que —A s'actualise directement, +A doit être potentialisé avant de retrouver l'actualité véritable (2). B était Dieu tout de suite ; Dionysos le deviendra par son labeur ; en cela consiste la médiation que la deuxième puissance assume. Elle sera positive dès que la première consentira à redevenir négative ; et vice-versa elle reste inexistante tant que l'autre se cramponne à l'existence. Dans cette crise qui le menace, A^2 n'a pas le choix : il est obligé de se défendre, et c'est pourquoi, nous le disons « seynmüssend ». Il doit apaiser la dissonance originelle, imposer à B les modes et déterminations de la conscience réflexive. A^2 est donc principe de science et de distinction ; grâce à lui la volonté intempestive, tout en protestant, s'analyse en formes discrètes. De cette diffé-

(1) Sur ce langage aristotélicien, voyez p. 115-116 de notre livre. B est « passif » bien que Schelling lui attribue par ailleurs l'initiative du devenir; c'est que par lui-même, il ne peut rien ; il faut qu'une Volonté active le *veuille*.

(2) XIII, p. 213, 266. Cf. XII, p. 275.

renciation naît l'Espace. Il est vrai qu'à l'intérieur de l'Espace la pesanteur exprime encore les revendications du sujet révolté : dans l'attraction on pourrait percevoir un tressaillement du passé et comme la sollicitation suprême d'un principe qui ne se résigne pas à sacrifier son unité tyrannique. Pourtant, de bonne ou de mauvaise grâce, B devra quitter son étroitesse, s'étendre, se résoudre en existences distinctes. Cette première catabole engendre le système sidéral. L'astralité commence avec l'adoucissement du principe dévorant ; toutefois elle n'exclut pas encore la domination de l'être désertique, intolérant au multiple, toujours capable de se rétracter. Le principe sidéral ne persiste-t-il pas chez quelques hommes comme un témoin de cette époque. immémoriale ? Il s'appelle alors Volonté, et il règne en maître dans la conscience, qui lui obéit aveuglément comme à son destin.

D'ailleurs A^2, à son tour, ne travaille que pour A^3. Sa vocation est le sacrifice. Il lutte et souffre pour reconquérir la seigneurie usurpée par la puissance dévorante, mais il ne la garde pas pour lui. D'abord il faut bien comprendre que la tension provoquée par B s'est propagée jusqu'à la troisième puissance, et que celle-ci ne peut rien par elle-même : quelqu'un doit se dévouer à sa place. A^2 est l'instrument dont A^3 se sert pour mettre à la raison l' « ipséité » embrasée, et la passion du Médiateur n'exprime pas autre chose que ce désintéressement (1) de la seconde puissance. Mais la troisième à son tour est une puissance désintéressée à sa manière. A^3 est la seule puissance qui ne soit pas engagée directement dans le conflit. A^3, comme un arbitre impartial (2),

(1) X, p. 249 ; XI, p. 295.
(2) XI, p. 410,; XIII, p. 289.

départage B et A^2. Surtout, la troisième puissance empêche la deuxième d'abuser de sa revanche ; B, l'être éperdu et informe, n'est pas absolument indigne d'exister, et l'on sait déjà qu'il ne devient funeste qu'en passant à l'acte (1). Il y a pour le *Mal*, avant toute velléité créaturelle, une façon d'exister qui n'est pas contre-divine, et l'on peut même dire en un sens que sa promotion est plus ancienne que celle de A^2 ; le tiers-principe, qui est « affektlos », veille à la sauvegarde de B ; il assigne aux deux puissances unilatérales, l'idéale et la réelle, leur part relative d'existence. A^3 est le dernier restauré ; A^2 lui offre, comme un trône, la nature pacifiée, apprivoisée ; l'être trouble et impur a regagné le silence de la virtualité. C'est ainsi que B en expirant exhale l'Esprit, comme le résultat le plus achevé du devenir. L'Esprit — mais non point l'idée : le propre de l'Esprit, de l'Esprit réfléchi et maître de soi, est d'englober l'idéal avec le réel, de rendre justice à toutes choses. B n'était que double, perpétuellement indécis entre l'acte et la puissance ; mais A^3 est l'être complet et qui se possède lui-même inébranlablement. A^3 couronnant le long travail du processus intra-divin, inaugure le royaume de la libre mobilité, des corps et des qualités concrètes. A l' « Urseyn », homogène de l'âge antérieur succède un monde délié, multiple, industrieux : à l'astralité, l'organicité. Le mot de la création est enfin explicite et intelligible, et l'âge de l'esprit se déroule à travers une suite d'ouvrages de plus en plus parfaits au bout desquels est l'Homme.

(1) XII, p. 111 ; XIII, p. 236, 285-286, 351.

Remarque. — Voici un schéma qui résumera la dialectique des puissances :

	Puissances	Causes
Pouvant être :	$-A \rightarrow B$	A^1
Purement existant :	$+A$	A^2
Esprit :	$\pm A$	A^3

IV. — Le seigneur des puissances

L'étude du devenir schellingien nous a habitués à ne pas prendre trop au sérieux les aventures et les innovations d'une histoire qui n'est que l'Eternité relâchée ou diluée. Le dénouement du drame ne fait aucun doute. Et de même l'idée d'une naissance de Dieu, d'une succession théogonique avec toutes les métaphores plus ou moins böhmistes dont Schelling se sert à l'époque des *Recherches sur la Liberté* et des *Ages du Monde*, cette idée ne doit pas non plus être prise trop à la lettre. Je sais bien que Schelling applique volontiers à Dieu les formules mystiques de la théologie négative. « Qui veut l'obtenir, le perdra (1) ». Sans doute aussi les temps ont bien changé en 1809 depuis l'époque où Schelling écrivait : L'Absolu est « potenzlos ». L' « Ungrund » intervient à la fin du traité sur la liberté comme un « deus ex machina » et l'on a l'impression que toute la philosophie de la Liberté aurait pu se faire sans ce coup de théâtre, s'il n'avait permis à Schelling de se mettre en règle, par la vertu de Jacob Böhme et au prix d'un faux-sens, avec l'Identité absolue de la première philosophie. Néanmoins peut-on ne pas tenir compte du scrupule si remarquable qui donne naissance à cette idée de l'« Ungrund », ou encore au Sauveur transcendant des *Weltalter ?* Ce n'est pas un simple « repentir ». Il y a vraiment quelque chose de choquant à parler du devenir (2) de Dieu. Dieu est d'abord refus, puis amour,

(1) IX, p. 217 : « Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden. » VI, p. 19 : « Es ist... nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. » Cf. IV, p. 357. Le poète Rilke dit aussi : « Alle welche Dich suchen, versuchen Dich, und die so Dich finden, binden Dich... » (Das Studenbuch.)

(2) VIII, p. 254. Cf. *Philosophie und Religion*, VI, p. 30 et suiv.

mais l'événement se passe en quelque sorte dans un éclair (« im Blitz ») (1), par un seul acte indivisible et magique (« in Einem magischen Schlage »), mais non point explicitement ; en Dieu l'Alpha et l'Oméga se rejoignent, et l'on ne saurait parler vraiment d'une priorité chronologique du Grund sur le Wesen : c'est un cercle, un processus instantané. C'est donc au sens figuré et pour la commodité de notre propos qu'on peut dire de Dieu : Il s'est d'abord refusé, Il s'est ensuite donné. Schelling répugnerait profondément aux théologies anthropomorphiques qui attribuent au démiurge lui-même l' « inclination » malfaisante. L'erreur par excellence, la grande faute commune aux théosophes et à Hegel, fut d'engager Dieu lui-même dans le mouvement du processus (2). Πάντα χωρεῖ dit la philosophie rationnelle, qui est héraclitéenne ; tout devient — mais non pas le Père. Dieu ne peut pas être entraîné dans l'évolution nécessaire des puissances.

La « philosophie positive » est faite pour apaiser définitivement ce scrupule. On n'a voulu y voir qu'une sorte de rallonge au système, un appendice inspiré après coup par le souci d'être quitte envers le dogme monothéiste. C'est là une vue superficielle et injuste. On a vu combien dès l'époque des *Recherches sur la Liberté*. Schelling se montre attentif à l'idée de la transcendance, préoccupé par le soupçon de panthéisme. En 1815, il écrit dans le langage de Pythagore : « La Tétrade » seule donne un un sens à la succession des trois principes ; cette tétrade n'est autre chose que le A° de la philosophie positive ; c'est l'« actus purissimus » qui n'est même plus une

(1) VIII, p. 304 ; cf. p. 261-262 et VIII, p. 358, 387. Voy. p. 131 de notre livre sur l'idée de « causa sui ». XIII, p. 259 : « Im Nu ». VI, p. 30 : « mit Einem Schlage ».

(2) X, p. 128, 159 ; XIII, p. 80, 121, 125, 292, 326, 338, 374.

quatrième puissance et que nous ne pouvons désigner comme les autres par un exposant numérique. Sans doute, Schelling n'avait jamais affirmé aussi nettement que, par exemple, dans son Discours sur la *Source des Vérités éternelles*, la transcendance de A^0, acte pur, πρώτως ὄν, supérieur même à A^3, supérieur à l'Identité absolue ; supérieur à l'indifférence du Sujet et de l'Objet. De là, l'apparence d'un revirement profond. Nous apprenons que la suite $-A +A \pm A$ n'avait le rang suprême que dans la philosophie « négative » ; la découverte de A^0 renverse les rôles et détrône les puissances. A cela se borne, si j'ose dire, l' « universio » de la philosophie positive. Maintenant c'est l'acte qui précède la puissance, comme chez Aristote (1). L'essence, disions-nous avec les mystiques, est antérieure à l'existence, ou $-A$ à $+A$, — car nous étions sur le plan du possible. Mais l'existence à son tour, (l'existence absolument effective du sujet pur, et non l'être particulier de $+A$) précède l'essence elle-même ; c'est qu'à présent nous cherchons, non plus le *primum cogitabile*, je veux dire le « können », mais le *summum cogitabile.* Schelling réconcilié avec l'Eglise aurait-il donc trahi cet idéal d'explication *ascendante* qu'il se plaignait naguère de ne pas rencontrer chez Jacobi et les théistes ?

Ce qu'il nous faut, en réalité, c'est l'absolu Commencement, l' οὐσία (2) d'Aristote ; non point l'essence, mais la Substance, non point l'être existant, mais ce qui est l'être, en un mot le sujet pur qui n'est dit de rien et dont tout est dit, car tout en est l'attribut. Ce sujet pur doit être « séparé », χωριστόν (3). Sacré veut dire d'abord

(1) Cf. Mét. Θ 8, 1049*b*, 19-22. L'acte précède λόγῳ, χρόνῳ, οὐσίᾳ..

(2) *Einleitung*, 13e, 14e, 15e, 16e leçons. Par rapport à l'οὐσία de Platon, c'est le contraire ; il faut dire alors que l'absolu est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (XI, p. 560, 588).

(3) XI, p. 314, 316 (avec les citations d'Aristote), 373, 379 (notes), 478, 488, 523-524 ; XII, p. 100-101.

Solitaire, « absolute praecisum » (1). Dans la théologie rationnelle cet Absolu transcendant trône au sommet de l'univers, mais il n'est pas au fond sur un autre plan que les choses finies ; il n'est que le fini démesurément exalté (« geisteigert », « potenziert »), et de même, dans la dialectique de Hegel, le concept a beau se tendre, s'enfler monstrueusement, il restera concept pour l'éternité sans jamais goûter à « l'existence ». Schelling a eu une sensibilité métaphysique particulièrement aiguë et, si l'on ose dire, expérimentale, pour l'*Existence ;* c'est chez lui un don spécial. Ce sens de l'Existence ou, comme il dit, de l' « Effectivité » *(Thatsächlichkeit)* domine sa profonde distinction du *Dass* et du *Was*, qui est la découverte la plus originale de la philosophie positive. L'Existence est chez Schelling quelque chose d'irrationnel et d'insondable qui a pour source le décret arbitraire d'une volonté. A l'existence rien ne se compare; cela est « d'un autre ordre », infiniment supérieur, et surnaturel, comme dit Pascal de la charité ; tous les concepts et toutes les idées de la raison ne remplacent pas la plus humble existence. L'existence, en général, (nous dirions aujourd'hui, l'existence comme « univers du discours ») est un système incompréhensible (2), une sorte de qualité qui ne ressemble à rien d'autre et qui donne aux choses la manière d'être la plus complète et la plus réelle dont nous ayons l'idée. La première perfection est d'exister, disent les philosophes, quand ils utilisent l'argument ontologique. Et comment Schelling ne se ferait-il pas une haute idée du « Daseyn »,

(1) C'est l'aspect que M. Paul Tillich oppose sous le nom de « Schuldbewusstsein » au mysticisme. Cf. son travail pénétrant *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwickelung* (« Beiträge zur Förderung christlicher Theologie », 1912).

(2) VII, p. 198.

de l'existence effective, corporelle, circonstanciée, lui pour qui le physique compte autant que l'idéal ? Entre la dialectique la plus impressionnante et le fait (« Thatsache ») le plus modeste, il y a un abîme que toutes les abstractions des logiciens n'arriveront pas à franchir ; le fait existe, lui, tandis que nos déductions monumentales sont inexistantes. A quoi bon l'infini s'il n'est qu'en rêve ? La bonne et solide réalité ne l'emporte-t-elle pas sur le néant autant que la plus pauvre vie sur un roman illusoire ? Schelling pourrait dire comme l'ombre d'Achille dans les Enfers : « Ne me parle point de la mort illustre Ulysse ! J'aimerais mieux être un laboureur et servir, pour un salaire, un homme pauvre et pouvant à peine se nourrir, que de commander à tous les morts qui ne sont plus... ». L'existence constitue pour des idées une supériorité si décisive, un besoin si fondamental, que le rationalisme lui-même, au moment où il établit ses relations hypothétiques, doit supposer, sans le dire, qu'elles existent ou pourront exister ; sans cette clause implicite nos concepts seraient bien pitoyables et personne n'y croirait. L'Idéalisme, par exemple, conteste que la réalité corporelle existe vraiment, mais il ne songe pas à contester que quelque chose existe en général, car il détruirait avec l'existence les conditions mêmes de son propre doute (1). Toutefois, ce n'est là qu'un sous-entendu. En fait la science rationnelle déduit les choses existantes, mais elle ne déduit pas que quelque chose existe ; elle détermine à la rigueur tout ce qui est, fut et sera, — à condition que quelque chose existe. La raison paraît-il, capture le monde et l'être lui-même ; mais d'où vient l'être ? Et pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt

(1) XIII, p. 60, 101, 242.

que rien ? (1) A ces questions la raison ne répondra jamais ; arrivant « après la fête », quand tout est réglé, elle ne calcule, décrit, prévoit que la continuation de l'être, mais non point son commencement ni sa destination. Elle nous dira si vous voulez, comment toutes les choses sont arrivées, mais elle ne nous dira pas si elles sont vraiment arrivées (2). En d'autres termes elle n'est compétente que dans le « was » ou le « quid » des choses ; son discours est « quidditatif » mais non « quodditatif ». Jamais elle ne sort de la pensée pure ; ses propositions, si rigoureuses soient-elles, restent toutes noétiques et ne possèdent qu'une nécessité a priori. C'est l'incurable débilité du système de Hegel. Hegel, comme l'Achille de l'*Odyssée*, ne gouverne que des ombres ; sa dialectique impuissante fonctionne dans le vide, κενολογει, évoluant dans un éther de généralités languissantes et de possibles notionnels. Incapable de progresser parmi ces essences la logique de Hegel tourne en rond, semblable à la pensée titubante de Jacob Böhme qui, se privant d'un Absolu immobile, ou, comme nous dirions aujourd'hui, d'un « système de référence », succombe à tous les vertiges de l'Hermétisme (3). Logiciens et théosophes s'étourdissent eux-mêmes à force d'errer au milieu des possibles, sans jamais prendre pied dans le réel ; ils perdent la maîtrise de l'objet et deviennent pour eux-mêmes une énigme vivante.

La philosophie positive envisagerait les choses, non pas dans leur « was », mais dans leur « dass », leur ὅτι ;

(1) VI, p. 155 et XIII. p. 7, 242 : « Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts ? » Cf. VII, p. 174. On dira que cette question n'a pas de sens, puisque le non-être est encore un être. Pourtant rappelons qu'à côté du μὴ ὄν Schelling admet le οὐκ ὄν et que Dieu, selon la *Darstellung*, a créé les choses à partir du οὐκ ὄν. D'ailleurs Schelling n'est pas Spinoza !

(2) X, p. 143 ; XI, p. 387-388, 563 ; XIII, p. 58-59, 91.

(3) X, p. 187 ; XIII, p. 96-97, 123-124, 223-224.

non pas « en soi » ou « par nature », mais en acte. Quoi de plus légitime ? L'existence n'en déplaise, à l'idéalisme, précède la pensée (1). Exister effectivement, est pour la διάνοια négative, par exemple pour la géométrie, une circonstance accidentelle qui ne change rien à la liaison immanente des choses ; pour que nos théorèmes aient raison il n'est pas indispensable qu'un seul triangle, une seule ellipse existent dans la nature ; leur cohérence interne ne dépend pas de ces accidents. Mais ces accidents deviennent l'essentiel dans l'ἐπιστήμη positive. La plus humble existence conquise sur le néant est un miracle dans toutes nos sciences réunies, et la mathématique avec ses grandioses démonstrations et la logique avec son discours impeccable, n'arriveront pas à rendre raison. « Cela est d'un autre ordre ! » Nous trouvons alors qu'à la source de cette nouveauté surnaturelle il doit y avoir une volonté parce que seule une Volonté est capable de commencer quelque chose, d'accomplir en un instant par son « fiat » créateur ce que toutes les sciences du monde ne peuvent faire. Comme on le dit à bon droit : le monde est l'œuvre d'une liberté (2). Et il nous apparaît alors que Dieu — car c'est Dieu que nous voulions dire — doit être une volonté absolument particulière et personnelle, une pure ἐνέργεια sans nul mélange d'indétermination ou de généralité. La seigneurie de Dieu est infiniment supérieure à notre savoir « hylique », κρεῖττον τοῦ λόγου. Ici expire toute ἀπόδειξις (3), toute démonstration par discours ; arrivés au faîte de la science, εἰς ἄκρον ἐπιστήμης, comme dit

(1) XI, p. 587-598 ; XIII, p. 661-662 ; (« Nicht weil es ein Denken gibt, gibt es ein Seyn, sondern weil ein Seyn ist, gibt es ein Denken »).

(2) XIII, p. 201.

(3) Aristote : ἀποδείξεως οὐκ ἀπόδειξις, ὡς οὐδ' ἐπιστήμης ἐπιστήμη (XI, p. 297). Περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις (p. 326). οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως (p. 344).

Alexandre d'Aphrodise dans son commentaire à la *Métaphysique* d'Aristote, il faut « s'arrêter ». De l'absolu il existe une intuition immédiate, une vision éblouissante que Schelling nous décrit dans le langage de Platon et d'Aristote (1). En un mot Dieu, comme personne absolument effective, tout ensemble universelle et individuelle, s'adresserait beaucoup plus à notre « Verstand » c'est-à-dire à notre pouvoir de comprendre, qu'à notre « Vernunft ». La raison est égalitaire, plébéienne, « omnibus aequa », je veux dire ouverte indifféremment à tout le possible car elle est l'organe du « was » infini (2). Seule l'intuition de l'entendement nous livre l'Acte le plus concret, la Cause des causes. C'est une faculté royale, hiérarchique, vraiment masculine. Au lieu que la raison se cantonne dnas un savoir formel et purement essentiel, le « Verstand » connaît l'ivresse et l'enthousiasme des grandes certitudes (3). « Je perdrai la sagesse des sages » dit Erasme en citant Isaïe, « et je réprouverai la prudence des prudents ». Mais comment convaincre les raisonnables qu'une goutte de cette heureuse folie » l'emporte en efficace sur toute leur sagesse impersonnelle ? L'esprit n'est pas afin qu'il y ait un être raisonnable ; mais au contraire la raison existe parce que l'esprit existe ! La raison pourrait aussi bien ne pas être (4) ; confinée dans ses morcelages stu-

(1) Ὁρᾶν (Platon et Alexandre d'Aphrodise) : XI, p. 316, 354, 356. Θιγγάνειν (Aristote et Théophraste) : P. 355, 356, Ἅπτεσθαι (Platon et Théophraste) : p. 356, 359.

(2) X, p. 254 ; XIII, p. 75.

(3) VIII, p. 338.

(4) XIII, p. 247-248, et X, p. 252-253 ; XIII, p. 296 sqq. le « Verstand » acquiert un sens presque mystique et sert à définir la première puissance (« Vorstand »). Contre la raison discursive (διάνοια) : XI, p. 261 sqq. ; XIII, p. 108-109. L'âme raisonnable ne capte (« vernehmen ») qu'un νοητόν sensible ; seul le Verstand conçoit l'intelligible suprasensible : XI, p. 452-453. Voy. enfin XIII, p. 35 sqq., 116-119 ; XIV, p. 24.

dieux, elle déteste toute fantaisie et se ferme irrémédiablement aux évidences (1).

Et non seulement Dieu est muet à la raison discursive ; mais on doit dire qu'il se perçoit beaucoup plus qu'il ne se prouve ἐν τοῖς λόγοις. La méditation du « Dass » nous amène ici à réhabiliter l'Empirisme, un empirisme supérieur dont Aristote a donné l'exemple en subalternisant le « was » (2). Le phosphore fond à 44°, — si le phosphore existe. Mais aucun chimiste au monde ne démontrera jamais que le phosphore doive exister ; seule l'expérience peut nous répondre. L'effectivité avec tout son cortège de circonstances locales, historiques, géographiques, est donc une « res facti », quelque chose que nous trouvons a posteriori comme le chrétien croit aux miracles simplement parce qu'ils ont eu lieu, sur l'autorité des livres et des témoins les plus véridiques. La science négative raisonne a priori, sans consulter le donné, mais elle suppose déjà Dieu existant, car il n'est pas du tout nécessaire que quelque chose soit donné en général ; l'existence effective de quelque chose nous

(1) Il est à noter qu'au temps de la philosophie de l'identité, Schelling, employant le vocabulaire kantien, traitait au contraire Verstand comme la faculté abstraite, artificielle et fragmentaire ; Vernunft comme la fonction totalisante et synthétique par excellence, celle qui supprime toute succession temporelle. Dans le *System der gesammten Philosophie* (1804) « Vernunft » désigne l'affirmation absolue de l'idée de Dieu, l'indifférence du subjectif et de l'objectif. C'est l'organe de l'intuition intellectuelle. Voyez surtout au tome IV, la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) et comparez : V, p. 378, 383-385 ; VI, p. 42-43 ; VII, p. 202. Peu à peu sous l'influence de Böhme et de Baader, il donne tous les torts à Vernunft (Böhme considérait le rationnel comme un « Stückwerk » diabolique, un produit de l'isolement. Cf. par ex. *Sex puncta theosophica*, X, 7. « Die Vernunft will eine Trennung haben, da eines ausser dem anderen sey »). La distinction qu'il reproche à Jacobi d'adopter depuis 1800 et qui est d'ailleurs commune à Eschenmayer, Molitor, etc. cette distinction lui est imputable à lui-même. Verstand a le sens d'intuition suprarationnelle chez von Schubert et chez Frédéric Schelgel (*Philosophie des Lebens*, I) qui rattache « Verstand » au « Geist » et la raison ratiocinante à l'âme.

(2) X, p. 227-228 ; XIII. p. 61-62, 102-103, 109-114, 126.

révèle donc *immédiatement* la Volonté arbitraire qui a décidé gracieusement en faveur de l'être ; ce n'est pas une induction, c'est plutôt une espèce d'expérimentation métaphysique dont le point de départ est le fait le plus général de tous les faits, — l'existence de quelque chose. Entre ce fait κατ'ἐξοχήν et le libre vouloir qui est à sa source il n'y a aucune différence véritable. A priori je connais ce qui ne peut « être autrement » ; mais le Prius lui-même — la volonté de Dieu — ne peut plus être connu a priori. C'est en fait et rétrospectivement que les intentions de Dieu se découvrent favorables à la création ; en fait, que nous connaissons la résolution funeste du premier homme, par laquelle l'harmonie du monde s'est trouvée détruite. Le mystère des volontés, — Volonté solennelle du créateur, volonté d'aliénation de la créature — ne se révèle donc qu'a posteriori. A priori nous saurions tout, même si rien n'existait ; mais à posteriori nous savons ce qui Est. La philosophie positive, a priori par rapport au monde, serait a posteriori par rapport à Dieu.

On s'explique maintenant pourquoi la découverte d'un absolu transcendant, d'un vrai Seigneur de l'être (ὑπερούσιος, überseyend), d'un « finis quaerendi et inveniendi, quo majus nil fieri potest » (1) ne nuit pas à l'animation et à la vie de l'univers. Dieu n'est pas un législateur idéal mais une source jaillissante d'initiatives imprévues ; non point un ordre moral mais une personne concrète ; non point un savoir mais une volonté. Malgré toute la peine qu'il se donne, par exemple dans son *Discours sur la Source des Vérités éternelles*, pour justifier la « nécessité supérieure » (2) qui pousse le sujet

(1) XI, p. 297 ; XIV, p. 13-14, 27.
(2) XI, p. 586-587.

pur à endosser la « potentia universalis », l'individu pur à se généraliser, Schelling aboutit à des vues qui ne diffèrent pas énormément de la théologie irrationaliste de Descartes. Les temps ont bien changé depuis l'époque où le philosophe de l'identité absolue affirmait avec Spinoza, la nécessité éternelle de l'être (1) ; au contraire tout nous dit que l'être est contingent, que son existence tenait à un caprice de l'*αἰτία τοῦ εἶναι*. C'est même pourquoi l'univers a une histoire ponctuée d'événements et de catastrophes, tels que : création, chute, révélation. La dialectique de Hegel qui a commencé par se confiner dans les *νοήματα*, s'évertue en vain par la suite à rejoindre la nature (2) ; le concret dépouille toute majesté, devient infidèle à soi (3), condescend au monde extérieur ; et l'on nous parle même d'une défaillance de l'idée, d'une décision qui rend possibles la nature et l'histoire. Mais de décision, de déchéance il ne peut être question dans une logique qui évolue dans le vide, par une « Selbstbewegung » abstraite, et se nourrit de sa propre substance. (4) Schelling dénonce âprement le scandale d'une méthode par laquelle on explique avec du possible des choses *qui sont arrivées*. Si vous voulez rencontrer le réel vous devez commencer par le réel (5) ; ceux qui s'installent d'abord dans les concepts auront beau les distendre et les gonfler indéfiniment, — ils n'en tireront jamais que des concepts. Il faut donc aller d'emblée à

(1) VI, p. 155.

(2) Cf. la leçon de Munich sur Hegel *(Zur Geschichte der Neueren Philosophie)*, tome X, et les 4e et 5e leçons de la *Philosophie der Offenbarung*. Comparez particulièrement X, p. 153, et XIII, p. 89.

(3) X, p. 152, 213.

(4) Cf. La thèse complémentaire de Victor Delbos, *De posteriore Schellingii philosophia quatenus Hegelianæ doctrinæ adversatur* (Paris 1902).

(5) XIII, p. 162, cf. p. 73 et 101 ; entre le logique et le réel est « eine unüberschreitbare Kluft ». Nous avons cru rencontrer chez M. Bergson des idées assez approchantes.

l'effectif, ou y renoncer pour toujours ; et l'on ne saurait démasquer trop sévérement l'imposture pitoyable d'une philosophie qui prétend extraire le « dass » du « was », le positif du négatif et l'existant de l'inexistant. C'est le cas de dire : tout de suite ou jamais ; l'escamotage hégélien peut être comparé à ce que Schelling dit de Reinhold, à propos du spinozisme (1) : qu'il confond absolument la chose et son concept ; on ne gagne pas une bataille avec le concept de l'armée mais avec une armée effective ; tant est infranchissable la distance du logique à l'extralogique. D'où vient cette envie que le concept éprouve soudain de quitter son ennuyeuse solitude (2) — et pourquoi à telle date plutôt qu'à telle autre ? Cette brusque rupture a-t-elle un sens quelconque à l'intérieur d'une série rationnelle qui n'admet ni contingence ni succession d'actes libres ni événements d'aucune sorte ? La philosophie positive au contraire nous habituerait à cette idée que, pour obtenir un univers effectif, il faut poser d'abord une décision effective de le créer. Si le monde naît par un événement qui est vraiment arrivé, nous sommes sûrs qu'il se continue aussi par une suite de véritables événements, nous sommes environnés de choses existantes et nous quittons à jamais le royaume des possibilités. Le monde ne suit pas de la nature divine comme le corollaire procède nécessairement du théorème ; le monde n'est pas une émanation ou un effet de Dieu. Ce qui le prouve, c'est d'abord la voie indirecte, surprenante et même absurde que Dieu choisit pour créer. Il donne le change; Il ironise sur ses propres intentions. Il s'obstine, en suscitant d'abord la puissance anti-créaturelle, à faire le contraire de ce qu'il

(1) VII, p. 343, note.
(2) X, p. 212-213.

veut. Une fantaisie aussi profonde porte les marques évidentes de la Liberté, parce que là où il y a une liberté il faut s'attendre à l'inattendu et prévoir l'imprévisible. Ce n'est pas ainsi que la conséquence procède du principe ; elle s'en dégage éternellement, sans tribulations et sans à-coup. Ces tribulations, cette croix où il faut que meure la puissance libératrice, on les trouvera inutiles et profondément étonnantes. Mais l'étonnement (1) n'est-il pas, en quelque matière la seconde nature du philosophe ?

Parce que le Seigneur des puissances est une vraie personne supramondaine, et non point une loi générale, la nature et l'humanité, la Mythologie et la Révélation, apparaissent comme les épisodes successifs d'un drame véritable... Mieux encore ; si la succession des puissances est réelle, c'est justement parce que la cause suprême ne dure pas, parce qu'entre la première puissance et la troisième il doit y avoir un substrat permanent (2), une seigneurie invulnérable à la tension des puissances, bien abritée contre les promiscuités du possible et les inquiétudes du devenir, telle enfin que la décrit l'*Exposition de l'Empirisme philosophique* comme la seule digne du Créateur. Par une dérision singulière, ceux-là déprécient le plus la valeur de l'histoire qui livrent l'Absolu au mouvement. S'il n'y a que du mouvement, il n'y a plus de mouvement. Le rationalisme, qui ne connaît d'évolution qu'immanente, se prive de tout système de référence et ne sait plus apprécier le progrès effectif des concepts ; tout est sur le même plan dans ce monde de fantômes où il n'y a que des prédicats sans sujets (3), des relations sans absolu, des séries qui n'aboutissent

(1) VIII, p. 124 ; IX, p. 230 ; XI, p. 219 ; XIV, p. 12.
(2) X, p. 215 (note) et p. 241.
(3) XI, p. 335.

nulle part. Le devenir sans un sujet devenant est aussi vain que l'être sans un sujet existant. C'est ainsi que la philosophie positive, loin de mentir à l'histoire, appelle et exige le dynamisme de la philosophie des puissances ; la durée n'a de sens que par rapport à l'Eternité. Cette obligation paradoxale et si instructive où nous sommes de faire honneur au Sujet immobile pour mieux respecter la mobilité véritable, cette obligation démontre une fois de plus la supériorité de l'existence sur le concept. Le concept n'enveloppe pas forcément l'existence, car la raison négative livrée à elle-même ne peut rien affirmer. Elle énonce simplement les conditions *sans lesquelles* (1) l'être n'est pas possible, — si l'être existe. Ces conditions sont donc nécessaires mais non point suffisantes ; il y manque la clause la plus humble et la plus miraculeuse tout ensemble — je veux dire la promesse gratuite *que l'être existera*. Mais du moment où l'être existe effectivement, nous sommes sûrs a fortiori qu'il sera nécessairement, car qui peut le plus peut le moins. Du moment où nous savons que Dieu existe et qu'il a décidé gracieusement en faveur de l'être, le devenir des puissances qui se dénoue par la création, et le devenir de la conscience qui commence avec la création, apparaissent comme le plus vécu et le plus réel des drames. Il faut résister à l'entraînement de la dialectique ; se refuser aux complaisances d'une métaphysique moyenne qui nous propose pour toute nourriture, la médiocre et reposante sécurité de ses concepts. La sagesse positive, et elle seule, célèbre les « grands mystères » de la philosophie ; elle nous découvre dans leur vérité les puissances de Dieu et l'univers de Dieu ; par elles nous verrions enfin, avec l'âme elle-même, les choses elles-mêmes : αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὰ τὰ πράγματα.

(1) X, p. 143, 213.

CHAPITRE IV

HISTOIRE DE LA CONSCIENCE

PREMIÈRE PARTIE

La chute

> Ἦ τέξεταί γε παῖδα φέρτερον πατρός.
>
> Elle enfantera un fils plus puissant que son père. (*Prométhée enchaîné*, 768.)
>
> Am Ende hängen wir doch ab
> Von Kreaturen, die wir machten.
> (Méphistophélès, ad Spectatores.)

L'histoire théogonique, au moment d'aboutir, « rebondit » par la faute de l'homme. C'est l'accident que les théologiens appellent la Chute. L'histoire religieuse de l'homme avec ses diverses phases — paganisme, révélation — reproduit à l'échelle humaine les phases successives du conflit des puissances ; et la méditation du processus intra-divin nous permet ainsi de comprendre le sens ésotérique de l'histoire humaine ; — car l'histoire de la conscience est nécessairement une histoire religieuse, je veux dire théocentrique : une odyssée (1).

(1) « Odyssee des Geistes » (IX, p. 34, note), « Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet..., etc. » (VI, p. 57). Cf. V, p. 445 ; III, p. 628. Cf. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner* (Halle 1910) II, p. 87.

Il y a parallélisme entre les époques de la nature et les moments de la mythologie (1), et l'histoire va commencer par une caricature de création. L'homme est donc le « Wendepunkt » de cette double aventure et comme la charnière du devenir tout entier ; en lui quelque chose se dénoue et quelque chose commence : il est au carrefour des « éons ». De là sa situation privilégiée : l'homme allie la plus extrême misère à la plus rare dignité ; tout était fait pour lui, et tout sombre avec lui. Arrivés à l'ouvrage le plus précieux du devenir, à ce puîné de la création, nous devons nous arrêter quelque temps. L'histoire qui se déroulait dans les larges plaines de l'être, va se resserrer à l'intérieur des consciences ; Dieu déserte ses propres puissances et se retire de l'univers, tout se concentre maintenant autour du favori de Dieu.

I. — Autonomie de la progéniture

Un système qui fait la place si grande à la personne humaine, à ses initiatives, à ses résolutions, à sa destinée, mérite, comme on l'a dit avec raison (2), de s'appeler un humanisme. C'est une idée extrêmement répandue chez les théosophes que l'homme — l'homme originel de la Kabbale — est le magicien par excellence, qu'il fait pendant à Dieu, qu'il est le lien (« Band ») (3), le médiateur entre Dieu et la nature. L'homme primitif n'est pas Dieu, mais il est *comme Dieu*, « instar Dei » ; et c'est tout juste si les mystiques ne sacrifieraient pas le Dieu

(1) XII, p. 356. Cf. XI, p. 216 ; XII, p. 122, 127, 380 ; XIII, p. 364.
(2) Emile Bréhier, *Schelling*, p. 203.
(3) X, p. 273, VIII, p. 297. C'est la pensée de Saint-Martin, de Baader, de Molitor. Dans l'Adam de Schelling, von Hartmann croit reconnaître une quatrième puissance (A^4) ce qui nous paraît de toute façon très exagéré.

unique du monothéisme plutôt que de renoncer à la dignité de la créature. N'y a-t-il dans cette doctrine commune à Schelling et à la plupart des théocrates qu'une banale tradition anthropocentriste ?

De tous temps Schelling a regardé le problème de la liberté comme la croix de la philosophie. A partir de 1809, le problème de la liberté coïncide pour lui peu à peu avec le problème du mal : le mystère de toutes les religions est dans l'incompatibilité du libre arbitre créaturel avec l'absolutisme divin (1). Mais la liberté a toujours été « l'ingrédient » essentiel de sa spéculation, et ce n'est pas en vain qu'il est parti d'une réflexion sur les idées de Fichte et la doctrine du moi absolu. En 1795 il écrit à Hegel : « Das alpha und omega aller Philosophie ist Freiheit » (2). En approfondissant ce respect de l'autonomie individuelle on découvrirait, croyons-nous une certaine intuition organiciste de l'acte générateur. La génération, dit Schelling dans une leçon de la *Philosophie der Offenbarung* consacrée au Fils de Dieu (3), est l'acte par lequel un vivant pose hors de soi un autre vivant pour qu'il se réalise « proprio actu ». La création biologique se distingue, en somme par ceci qu'elle oblige la créature à se créer elle-même. Il y a conséquence et conséquence : le corollaire dépend éternellement de son théorème, parce qu'il est y éternellement impliqué ; la progéniture, elle, dépend une fois de son auteur, au moment de la naissance, et puis elle court toute seule sa fortune dans le monde : il faut qu'elle se détache du corps maternel, qu'elle devienne à son tour individu,

(1) Voy. toute la première partie des *Philosophische Untersuchungen*, et XIII, p. 345.

(2) Plitt, XV[1], p. 76. Cf. I, p. 177. Voy. Kuno Fischer, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, p. 293 de la 2e édition.

(3) 15e leçon, spécialement XIII, p. 312, 324. Cf. *Philosophie und Religion* (1804), VI, p. 35.

microcosme (1). A cette dignité égale du créateur et de sa créature on reconnaît la vie ; la création vitale ou, pour mieux dire, la Procréation apparaîtrait ainsi comme l'expulsion de quelque chose : elle ne laisse pas tout à faire au créateur, mais exige chez le produit une certaine spontanéité. Ainsi s'explique la mission de Jésus. Jésus ne serait pas sans le Père, mais au milieu des hommes Jésus est livré à lui-même ; il est seul sur terre, et il faut qu'il se réalise parmi les avanies et les supplices. Cette dignité de la progéniture (2) éclaire d'un jour singulier la démarche si curieuse que Schelling a appelée Universio. L'ironie de Dieu est avant tout une marque de confiance que le Seigneur donne à ses propres puissances : lui qui pouvait créer directement le monde, si c'est un monde qu'il désirait, il préfère s'en remettre à la deuxième puissance : il suscite la première, puis il abandonne A^2 à son sort. Dieu, la Philosophie positive nous l'a appris, ne se laisse pas entraîner lui-même dans le devenir ; on dirait que son souci constant est de se déranger le moins possible, de faire pleinement crédit aux puissances : il laisse le Libérateur apprivoiser lui-même la mauvaise volonté, préparer le règne de l'esprit, installer enfin un monde pacifique et harmonieux. Une opération aussi économique devrait s'appeler non pas tant création que déclenchement : Dieu donne une fois le branle au travail des forces théogoniques ; il amorce au début le jeu des puissances par un tressaillement imperceptible

(1) III, p. 558 : « Das Wollen ist Wollen, nur insofern es sich auf ein von ihm Unabhängiges richtet... Keine Wirklichkeit, kein Wollen ! »

(2) F. Christophe Œtinger (*Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, Anonyme, 1776) dit ceci : « Es muss die Kreatur etwas unterschiedenes von Gott haben, ein eignes Etwas... » (p. 449). M. Tchijevski, qui nous signale ce texte, a pu voir à Bonn des éditions de Œtinger abondamment annotées et crayonnées par Schelling, qui avait lu Œtinger presque autant que Böhme.

de sa volonté, puis il délègue à A^2 l'initiative de la création ; il sait que les puissances se tireront d'affaire toutes seules, qu'elles feront, au lieu du Père, la besogne même du Père ; ayant engagé le devenir, il s'en retire et il laisse dans la nature éternelle un vicaire de sa volonté. Dieu respecte tellement l'altérité qu'il la laisse, à peine née, se constituer elle-même ; elle n'est pas encore, et déjà il l'aime et lui rend hommage. Aussitôt qu'il le peut il investit un médiateur ; il lui suffit pour cela — mais ce minimum décisif dépend entièrement de lui, — il lui suffit du plus léger ébranlement de la puissance illégitime. La volonté, dit Schelling, est presque invincible ; pour en venir à bout, Dieu est obligé de susciter une autre volonté : à Satan il oppose le Christ. Christ est vraiment « praeter Deum » ; plutôt que de renoncer à l'indépendance du Fils, Schelling s'exposerait au soupçon d'arianisme ; plutôt que d'amoindrir le rôle des puissances, il accepterait d'être pris pour un polythéiste. S'il faut choisir entre deux excès, autant être trop païen que trop peu !

Comme l'autonomie du Christ s'explique l'autonomie de l'homme. « Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen » (1) : Dieu est le Dieu des vivants, et non point des morts ; ou comme dit Novalis fortement (2) : Dieu veut des dieux. « Gott will Götter. » Dieu fait si haut cas de ses créatures, et la liberté est pour lui une affaire si importante qu'il n'hésite pas à compromettre la création tout entière en la faisant dépendre du libre arbitre d'Adam (3) : la première création,

(1) VII, p. 346.

(2) Schriften, éd. Minor. (Iéna, 1907), tome II, p. 198. Cf. X, p. 273 : « Dieu est fou de l'homme » (cité en français).

(3) XII, p. 144 ; XII, p. 359. — Sur les Elohim : XI, p. 161-162 ; XII, p. 165-166 ; XIII, p. 366-367.

voulue de Dieu, aboutit donc à une seconde création, voulue par l'homme, le nouvel Elohim. Même si Dieu était jaloux (1), il ne pourrait rapetisser la créature sans s'amoindrir lui-même : car tout ce qui est humain est divin (2). Dieu, qui peut tout ce qu'il veut, a voulu se révéler dans des êtres dignes de lui ; il ne pouvait se complaire à fabriquer des machines, — et l'on se rappelle par quels arguments les *Recherches sur la liberté* défendent l'autonomie du « Prédicat ». L'implication serait vide si la chose impliquée n'était relativement autonome et vivante (3). Dépendance = conséquence = liberté : faute de quoi le logicien se donne une « consequentiam absque consequente ». De là sans doute l'aversion insurmontable qu'a toujours inspirée à Schelling l' « émanatisme » (4) sous toutes ses formes, c'est-à-dire la doctrine selon laquelle le fini ne serait qu'un effluve (« Ausfluss ») (5) de l'Absolu. On a vu, par la critique du néant, combien il était peu probable que l'être puisse ainsi se dégrader ou raréfier de haut en bas par une simple diminution mécanique. Les idées, écrit Schelling dès 1804 (6), ne produisent que des idées ; de l'absolu ne peut sortir que l'absolu et c'est le cas de rappeler la sentence du *Timée :* que Dieu, parce qu'il est bon, crée nécessairement des êtres semblables à lui, παραπλήσια ἑαυτῷ (7). De l'Etre parfait on ne voit pas comment pourrait sortir autre chose que des œuvres parfaites. Pour déchirer cette hérédité de perfection, il faut une initiative

(1) VIII, p. 266.
(2) VIII, p. 291. Cf. XI, p. 187.
(3) VII, p. 346 et XI, p. 248.
(4) VI, p. 35-36 ; VII, p. 347, 373 ; VIII, p. 257.
(5) VI, p. 35, 37 ; VIII, p. 242, 244, 308.
(6) VI, p. 35, 36, 38, etc.
(7) *Timée,* 29e. C'est bien en somme ce que dit Saint Augustin dans un passage du *De libero arbitrio* (I, 2) que Schelling cite plus tard pour le critiquer (VII, p. 373, note).

de la créature elle-même : et c'est ainsi que Schelling s'acheminera peu à peu vers l'idée du vouloir créaturel — et du Péché. La créature est libre tant qu'elle demeure dans l'absolu car il n'y a pas de différence entre la suprême liberté et la suprême nécessité. C'est lorsqu'elle abuse de cette liberté qu'elle déchoit en servitude — et pourtant l'abus même qu'elle commet manifeste et prouve son indépendance ! Si donc l'homme originel est l'égal de Dieu, et s'il n'est pas un simple appendice de l'Absolu, l'idée d'un « absolu dérivé » n'aurait plus rien de choquant. L'« Urbild » est absolu, mais le « Gegenbild » est l'« Autre Absolu » (1), ou plutôt c'est le même, tant qu'il ne s'isole pas dans son ipséité créaturelle. La nature est plus ou moins divine et l'Homme aussi est relativement divin ; de sorte qu'avec Aristote (2) Schelling eût pu dire : toutes les choses sont divines par quelque côté ; πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.

L'autonomie de la progéniture, avons-nous dit, est une idée de biologiste ; mais il faut ajouter que bien avant de l'exprimer ouvertement, Schelling la pressentait déjà dans les choses de l'Art. C'est ce que trahissent certaines formules dont il s'est servi depuis (3) : tandis que l'imagination humaine n'accorde à ses produits qu'une existence finie et idéale, l'imagination divine crée des êtres réels. A la vérité on pourrait dire que cette opposition est plutôt celle de l'Intellect et de l'Imagination en général. Le propre de l'imagination créatrice

(1) VI, p. 34, 39, 41, 42, 44. Cf. VII, p. 347.
(2) *Ethique à Nicomaque*, VII, 14.
(3) VII, p. 347. Christophe Œtinger, *Öffentliches Denkmal der Lehrtafel einer weiland Württembergischen Prinzessin Antonia*, P. 211 : « Die Repräsentation muss in Gott nicht etwas Bilderhaftes, sondern etwas Selbstständiges sein, nicht nur etwas in der Oberfläche eines Spiegels sich äusserndes oder nach der Zeichnungskunst Geartetes, sondern etwas das aus allen verschiedenen Kräften des Lebens Gottes im Licht besteht. »

n'est-il pas d'enfanter des *œuvres* qui sont les créatures du génie comme les créatures sont les œuvres et les enfants de Dieu ? On a déjà signalé le rapport de la magie à l'imagination ; c'est le moment d'ajouter que la création d'un être nouveau est toujours une opération instantanée, une féerie à quelque degré. Il n'y a de médiation qu'entre des possibles ou des idées ; pour aller du possible à l'existant il faut accomplir à un moment donné le saut périlleux. L'œuvre d'art, l'œuvre belle, fille de l'imagination, se détache de l'imagination où elle a mûri pour vivre sa propre vie ; elle s'offre éternellement, dans les musées, à la contemplation des hommes comme l'indestructible postérité du génie. Tel est le spectacle qui se déroule sur la scène de la mythologie et pour lequel Schelling manifeste, dès l'époque de la *Philosophie de l'art*, une si grande curiosité. Le monde des dieux est une sorte de théogonie transcendantale (1) où chaque personne incarne l'absolu sous une forme particulière ; l'Olympe, ce produit de l'imagination poétique, représente une totalité autonome et les figures qui le composent, loin d'être de pâles allégories subalternes, doivent toujours être prises « au sens propre » (2). Par opposition à l'heureuse poésie grecque, l'imagination orientale ne sait pas donner aux figures qu'elle crée une vie poétique indépendante. Cette imagination est oppressive comme les anciens dieux. Ouranos et Gaïa redoutent leur monstrueuse descendance, les Géants, Titans et Cyclopes (3), et ils préfèrent les engloutir dans le Tartare. Moins rassuré encore, Kronos ne laisse même pas vivre ses enfants : il les dévore dès leur naissance. Cette gloutonnerie est pour ainsi dire la marque et la signature de

(1) *Philosophie der Kunst*, V, p. 405. Cf. VI, p. 35.
(2) V, p. 395, 399, 409. Cf. ci-dessous, p. 273 suiv. du présent ouvrage.
(3) V, p. 394-395. Cf. XII, p. 292.

la conscience barbare. Les Olympiens au contraire n'ont ni honte ni peur de leur progéniture ; ils la laissent s'épanouir librement comme la parfaite créature de leur industrie. Il y a de la place pour tous les dieux au ciel de Zeus ; de la voracité kronienne il ne reste plus qu'un mauvais souvenir, et le respect de la progéniture inaugure dans le monde l'âge de la liberté, des jeux aimables et de la divine fantaisie.

L'Absolu comme Zeus olympien, n'a pas honte de sa créature. S'il fallait parler ici le langage du XVII[e] siècle, nous dirions, d'un mot : la philosophie de Schelling est une protestation en faveur de la spontanéité des causes secondes. Schelling serait du côté de Leibniz, contre Descartes et Malebranche, contre tous ceux « qui rebus creatis veram et propriam actionem adimunt ». Il n'y a pas de « création continuée » pas de « causes occasionnelles » : ces pensées sont injurieuses pour la créature, et injurieuses pour le Très-Haut. Dieu fait confiance à l'efficace des actions immanentes, il n'intervient pas à tout propos dans nos volitions et dans nos perceptions. Ce respect de la « progéniture » a été, bien que tous ne l'expriment pas aussi profondément que Schelling, un sentiment très répandu chez les Romantiques ; ils l'ont incarné, pour ainsi dire, dans le personnage de *Prométhée*, le héros protestataire (1). Gœthe lui prête de sublimes blasphèmes ; le musicien Franz Liszt, dans un poème symphonique orageux et puissant, exprime par deux thèmes distincts la malédiction du titan supplicié

(1) *Einleitung*, 20[e] leçon. Dans la *Philosophie der Kunst* (V, p. 420 et 433) Prométhée représente l'infini enchaîné par le monde des dieux finis. Hegel parle de Prométhée : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Œuvres complètes, XII, p. 106-108) ; *Vorlesungen über die Æsthetik* (X^2, p. 46-48) ; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, éd. Lasson (Leipzig, 1920), VIII, 2[e] partie, p. 584. Sur l'idée de la rébellion chez Schelling : V, p. 430, 433, 453 ; cf. I, p. 71.

et l'apothéose du philanthrope ; Hegel et Schelling, A. W. Schlegel, Steffens et Ritter, sont hantés par l'idée du grand rebelle. Zeus a raison, mais Prométhée n'a pas tort ; il souffre pour la libération de la créature. Cette possibilité d'une révolte contre le divin, dit la *Philosophie de l'Art*, est la source de l'héroïsme et du sublime mythologiques. Dieu est le Dieu des vivants. N'est-il donc pas capable de créer un ouvrage qui puisse marcher tout seul, sans l'intervention perpétuelle de l'ouvrier ? Il importe à la gloire de Dieu que les créatures de Dieu puissent durer et survivre à l'instant de leur naissance ; car c'est un art bien misérable que celui dont les œuvres restent fixées au corps maternel sans jamais connaître l'indépendance. Il en est de la créature comme de l'Eglise (1) une fois constituée : elle court sa chance toute seule dans le monde. La terre, dit saint Marc, porte des fruits spontanément : αὐτομάτη γὰρ ἡ γῆ καρποφορεῖ ; Dieu jette la semence en terre, puis il va se reposer ; et quand il revient la moisson est toute prête.

II. — Irréversibilité

C'est peu de dire que la progéniture est libre ; la progéniture, à peine émancipée, porte contre son auteur une main sacrilège, de même que les possibles (2), aussitôt venus à l'existence, changent de visage et se retournent contre leur mère. On a parlé naguère du devenir « ascensionnel » : telle est en effet la cruauté du destin que chaque moment sera nécessairement victime de sa postérité et que la priorité ne va pas sans la défaite. Il faut qu'à tout

(1) XIV, p. 295.
(2) XII, p. 164.

instant quelque chose succombe pour que le devenir puisse marcher. Le « malheur de l'existence » n'était pas un malheur aussi aigu, aussi tragique. Le malheur de l'existence était simplement une fatalité métaphysique, impersonnelle ; mais il s'agit ici d'un attentat positif ou, pour tout dire, d'un péché : deux libertés, deux volontés distinctes sont aux prises ; ce n'est plus le même qui est d'abord créateur, et ensuite créature, puisque la génération consiste précisément dans l'apparition d'un être nouveau, à la naissance duquel le créateur peut survivre. Le malheur de l'existence exprimait l'impossibilité pour une même essence d'être à la fois infinie et existante. Mais la génération signifie que là où il y avait Un, il y aura réellement Deux ; la progéniture coexiste avec son auteur : il y a eu une multiplication de la personne et de la vie. Le parricide qu'il nous reste maintenant à expliquer est donc un acte de liberté. La vie spirituelle nous en offre de nombreux exemples : les idées venues à la conscience tiennent captive l'âme qui les enfanta (1), les images de l'imagination, aussitôt libérées, ne demandent qu'à trahir et meurtrir le génie qui est à leur source (2). La progéniture est naturellement oublieuse et ingrate : c'est la loi cruelle de la vie ; mais c'est aussi une angoisse propre à l'artiste. L'imagination grecque, ayant créé l'Olympe, ne se prend-elle pas à redouter ses propres chimères ? Les uns s'effrayent de leur ouvrage, et les autres en tombent amoureux, comme Pygmalion de la statue de Galatée. Beaucoup de romantiques, à l'époque de Schelling, ont expérimenté dans leur œuvre ce reniement de l'esprit par l'esprit. Frédéric

(1) VII, p. 347. J'ai trouvé chez Böhme la pensée suivante : « Der Wille ist grösser als die Mutter, die den gibt : denn er ist Herr in der Mutter » (*Mysterium Pansophicum*, II, 2).

(2) XII, p. 615-616.

Schlegel sait que l'esprit, dans l'acte de création, travaille à sa propre perte, et que la « culture » ment au génie, loin de l'exprimer. L'Homunculus du second *Faust*, à peine sorti de la fiole où le docteur Wagner l'a fabriqué, abandonne le laboratoire paternel pour visiter les grandes plaines du monde ; et Méphistophélès conclut profondément : « Nous finissons toujours par dépendre des créatures que nous avons fabriquées. » A tout instant l'artiste se sent lui-même enfanter, comme dit Eschyle, un fils plus fort que son père, παῖδα φέρτερον πατρός, comme si quelque chose de plus puissant que lui-même travaillait dans son esprit, à la place de son esprit ; l'œuvre achevée le domine bientôt dangereusement, et il croit l'avoir trouvée là devant lui alors qu'elle est fille de son génie ; il ne se reconnaît plus dans ce monstre : car il y a dans toute création quelque chose de monstrueux, une sorte de piège que la nature et l'esprit se tendent à eux-mêmes. Dans la théogonie même de Schelling on pourrait distinguer deux périodes : la période de la voracité paternelle, et la génération frondeuse, irrespectueuse des Olympiens. C'est d'abord l'âge barbare d'Ouranos et de Kronos, règne étouffant où il n'y a pas de place pour la progéniture. Ensuite c'est le contraire. Kronos, le premier, a donné l'exemple du parricide ; sur le parricide Zeus édifie sa monarchie : c'est la revanche de la progéniture ; aux anciens souverains les jeunes divinités refusent l'air même pour respirer ; mais Prométhée sait que l'impiété se retournera contre Zeus.

Ainsi donc l'homme se retourne contre Dieu. Mais l'homme lui-même va se faire prendre au piège. Lui qui se grise de sa jeune liberté, il ne connaît pas encore les embûches de la création, il ne sait pas quelles précautions exige toute initiative, toute entreprise de la

volonté, et combien il faut être prudent avec soi-même. C'est une affaire importante de vouloir quelque chose, et la créature ne soupçonne pas la profondeur et la puissance de ses propres actions. L'homme veut faire comme Dieu : à son tour il suscite la puissance illégitime, car il veut lui aussi obtenir des créatures. Mais il n'est pas libre d'apaiser les puissances déchaînées comme il était libre de déchaîner les puissances assoupies (1). Il ne savait pas que la volonté humaine peut susciter l'existence, mais non point la réprimer (2) ; et il lui arrive la même mésaventure qu'à l'Apprenti sorcier de Gœthe : il sait le mot qui évoque les puissances magiques, mais il ne sait pas le mot qui les refrénera.

Die ich rief, die Geister,
Werd'ich nun nicht los.

Il a voulu jouer avec le principe de la colère, et voilà que le principe de la colère se retourne contre l'apprenti, s'empare de sa conscience et maîtrise son ancien maître ; il ne peut plus s'en débarrasser. L'homme n'est donc, si je puis dire, qu'un demi-sorcier ; il est maître de ses actions pour les faire, mais non pas pour les défaire (3), il devient le prisonnier de ses propres œuvres (4). Méphistophélès lui-même, s'il entre comme il veut dans la maison de Faust, n'en peut pas sortir à son gré :

Das erste steht uns frei, beim zweiten sind wir Knechte.

L'acte à accomplir dépend entièrement de moi, mais l'acte une fois accompli est irrévocable ; aucun

(1) XIII, p. 350 ; XIV, p. 257.

(2) IX, p. 219 ; X, p. 263 ; XII, p. 153. Voir aussi X, p. 144-145.

(3) X, p. 270 « ... Wie der Mensch zwar Herr seiner That ist, um sie zu thun, aber der gethanen That ist er nicht mehr Meister ».

(4) XIII, p. 208-209. Sur l'irréversibilité en général : VIII, p. 317 ; XI, p. 192, 482-483 ; XII, p. 163, 190, 323-324, 650 ; XIV, p. 166.

remède à cette irréversibilité. « Facilis descensus Averni, sed revocare gradum... » Il n'y a qu'une chose à dire : il ne fallait pas descendre !

L'apprenti sorcier ne sait donc que la moitié du mot magique. Mais est-il bien sûr que Dieu sache le mot tout entier, qu'il puisse retenir B déchaîné comme il a provoqué —A endormi ? A partir d'ici Schelling n'ose plus parler que par énigmes ; mais on devine où il veut en venir. *Dieu lui-même n'y peut rien.* Il y a une formule curieuse qui revient souvent dans les dernières œuvres de Schelling : lè Seigneur, dit Schelling, ne se reprend jamais ; Dieu ne revient pas sur ce qu'il a fait une fois (1), il va toujours de l'avant. Les voies de Dieu sont perpétuellement ascendantes. En droit, il pourrait sans doute révoquer le principe malveillant comme il l'a lui-même évoqué, car rien ne lui est impossible : tout serait fini dès le commencement. Mais il déteste la régression ; et plutôt que de reculer, plutôt que de défaire ce qu'il a fait, il préfère pour ses puissances le long circuit du devenir. Il y aura des religions païennes, et des erreurs sans nombre, et une croix. Tout se passe comme si l'irréversibilité était une sorte de destin devant lequel le Seigneur, librement, s'incline. Dieu attache tant de prix à l'œuvre achevée qu'il ne craint pas d'affronter le détour aventureux de l'histoire afin que l'homme, le chef-d'œuvre de sa création, se tire d'embarras par lui-même. L'irréversibilité est la loi nécessaire du devenir, et nous allons la voir en action d'abord dans le Péché originel.

(1) VIII, p. 261 ; X, p. 270 ; XII, p. 124, 323-324 ; XIII, p .373 : « das Zurücknehmen ist nicht in Gottes Art ».

III. — Tout le possible doit arriver

La décision égoïste du premier homme n'est qu'une manifestation de sa liberté, et pourtant cette liberté expire au moment même où l' « égoïté » se détache de Dieu. Il est bien vrai que le péché est un acte positif de la volonté ; mais le « malheur de l'existence », oblige la volonté à se limiter et à périr pour peu qu'elle sorte d'abstention ; comme le dit fortement un de nos contemporains, « la faculté qu'on avait de choisir ne peut pas se lire dans le choix qu'on a fait en vertu d'elle (1) ». L'ipséité prouve la liberté et l'ipséité supprime la liberté. Ce qui apparaît sur le moment comme une exaltation mérite après coup de s'appeler une chute (2). A l'acte de liberté par lequel Dieu pose un monde correspond ainsi un nouvel acte arbitraire, une caricature de création, un geste imprévisible par lequel l'homme dérange l'harmonie des puissances. C'est un geste inexplicable (3) ; seule l'expérience nous renseigne sur les préférences du premier homme (4), sur sa coupable résolution. La chute apparaît donc comme un fait irrationnel et, pour tout dire, comme une faute qui n'a pas sa raison suffisante dans l'Absolu, mais uniquement dans l'initiative spontanée de la créature. A partir de 1804, et surtout dans l'écrit *Philosophie et Religion*, Schelling élargit comme à plaisir la discontinuité béante (5) qui sépare l'Absolu du monde fini, l'Au delà

(1) Henri Bergson, *Durée et Simultanéité*, p. 107.

(2) XII, p. 147.

(3) VI, p. 42, 52.

(4) X, p. 390 ; XIII, p. 360 ; XIV, p. 8.

(5) Sprung, Abbrechen (VI, p. 38), schneidende Grenze (p. 43). Entre le monde des Idées et la « natura naturata », pas de « Stetigkeit ». La déchéance est une « punition » : p. 42, 47, 52, 61. Il est bien question de chute (« defectio »), p. 552 et 566, mais non pas, semble-t-il, dans un sens vraiment historique et dramatique. Cf. VII, p. 173 ; III, p. 602 (« heraustreten »).

et l'En deçà. Il est vrai qu'à cette époque Schelling n'a pas encore pris la peine d'approfondir l'histoire de la conscience païenne ; l'originalité, la positivité de l'erreur mythologique ne lui apparaissent donc pas très clairement et c'est pourquoi il souligne avec tant d'insistance, dans le langage du *Phédon* et du mysticisme orphique, le néant de la nature naturée. L'Absolu, prisonnier de sa propre perfection, n'est pas responsable du péché : celui-ci incombe entièrement au « deuxième absolu », qui est ainsi le porteur du mal ; même, l' « An-sich » ne veut plus avoir aucun rapport direct avec l' « In-sich », c'est-à-dire avec la progéniture qui est pour soi ; Dieu se détourne de l'âme déchue ; par exemple : Dieu se retire de l'Etat ; une histoire purement humaine commence, avec des évènements séculiers et des institutions exotériques. Mais surtout, voici la grande nouveauté du point de vue de Schelling : il s'agit cette fois d'expliquer le monde réel (1) ; non plus théoriquement, mais pour de bon ; le monde réel, c'est-à-dire — l'histoire, les guerres, les nations, le mal. Ce monde tourmenté et douloureux, la philosophie de l'Identité ne l'avait qu'entrevu. L'idée religieuse de la Chute signifie d'abord qu'on ne plaisante pas avec le réel, que la conscience ne le rejoint qu'à travers une crise soudaine, à la suite d'une catastrophe qui est l'« Urthatsache » de l'histoire ; la chute n'est pas un quelconque phénomène métaphysique, mais une épreuve que la conscience subit personnellement. Avant de construire la philosophie positive de Dieu, Schelling faisait donc allusion, si je puis dire, à une philosophie positive de l'homme : car la doctrine de la chute n'est autre chose qu'un essai pour expliquer cette « effectivité » subalterne dont la créature assume l'initiative.

(1) X, p. 115 (« Herabsinken in die reale Welt »).

Peut-on toutefois affirmer sans réserves l'irrationalité de ce geste d'orgueil ? Schelling, par un scrupule de philosophe, ne se lasse pas d'affirmer la nécessité du processus mythologique. D'ailleurs, *tout le possible doit arriver*. Cette phrase revient, comme un remords, dans toute la philosophie de la Mythologie et de la Révélation. Elle est, bien entendu, moins spinoziste qu'elle n'en a l'air (1) : car chez Spinoza rien n'*arrive*, il n'y a pas de possibles du tout. « Tous les possibles doivent arriver » : donc, quelque chose arrive ; donc, la possibilité ne coïncide pas avec la réalité ; donc il y a des événements, des arrivées et des surprises. On ne pouvait d'ailleurs attendre autre chose d'un philosophe si attentif au virtuel et chez qui le dynamisme d'Aristote prend un sens si neuf, si profond, si moderne. N'oublions pas que la Première Puissance s'appelle le « Seynkönnen » le Pouvoir infini. Il est vrai que le Pouvoir infini n'est pas Dieu (2). Ce dont Schelling ne veut à aucun prix, c'est du possible logique de Leibniz, vide et formel. Dieu n'a pas choisi délibérativement entre plusieurs mondes possibles. Dieu ne veut qu'une seule chose. Mais s'il exclut les possibilités de Leibniz qui ne seront jamais actuelles, Schelling n'admet pas davantage la réalité de Spinoza qui n'a jamais été possible. Il y a des possibles, mais tous se réaliseront si on leur en laisse le *temps*. Le germe deviendra l'adulte. C'est que le possible — j'entends la possibilité organique (3) — est élan positif vers l'existence, et le devenir n'est autre

(1) Je fais abstraction, bien entendu, des écrits spinozistes de Schelling comme le *System der gesammten Philosophie* (1804), d'après lequel les choses sont tout ce qu'elles peuvent être. C'est le langage du *Bruno* (IV, p. 244). Déjà pourtant le *Système de l'Idéalisme transcendantal* semble admettre le possible (III, p. 599, 603).

(2) VII, p. 397-398.

(3) Voy. p. 94-96 de notre livre.

chose que cette envie même d'exister qui soulève les possibles hors du non-être. Si donc il y a un devenir, c'est justement parce que les possibles veulent mûrir, parce qu'ils sont inquiets, instables, avides d'exister : la philosophie du devenir, attentive à l'acte naissant, ne surprend-elle pas l'éclosion laborieuse du réel ? Mais cette certitude où nous sommes que tous les possibles seront, si rien ne les en empêche, cette certitude limite notablement les hasards et les surprises du devenir ; puisqu'on peut admettre un certain genre de préformation, il n'y a plus lieu de s'inquiéter : l'issue du devenir n'est pas trop aléatoire. Par exemple il est évident que le « Nichtseynsollendes » ne vaut rien, qu'il ne saurait être définitif. Visiblement Dieu veut le triomphe du principe idéal ; et l'on a beau nous dire que le principe réel mérite lui aussi de survivre : du moment que l'érection de B est illégitime, nous savons que tout finira par la victoire du Devant-être. Le devenir est donc orienté, providentiel : il enveloppe des valeurs, des choses « préférables » qui mûrissent lentement pour un triomphe certain. Mais combien plus certaine encore l'issue de ce devenir humain dont les phases successives reproduisent à l'intérieur de la conscience les divers épisodes de la théogonie ! Ici nul imprévu ; et les subdivisions régulières que l'histoire pratique sur cette évolution prouvent déjà à quel point elle est accueillante à nos lois ; le rythme que nous y découvrons exclut tout risque grave, toute nouveauté aventureuse.

L'axiome « tout le possible arrivera » ne signifie donc pas autre chose que ceci : *l'acte est le futur de la puissance*. Mais il faut ajouter qu'aucun possible n'échappe à la nécessité de la futurition. C'est une des fonctions du mal de veiller à ce que nulle possibilité ne soit

oubliée, à ce que tout le virtuel devienne tout le réel (1). Le temps, qui pouvait passer pour un élément de trouble et d'irrationalité dans l'univers, nous apparaît maintenant comme le laboratoire et l'organe de la nécessité. Il faut que tout soit précis, déterminé, aigu : c'est là en quelque sorte le souci constant de la nature. Toute équivoque sera tranchée ; la chose de Dieu sera franche et claire. C'est pourquoi Dieu a voulu Satan. Satan est l'être soupçonneux dont l'infatigable méfiance tient la créature en haleine. Satan rend certain l'indécis, précise les intentions cachées, met en doute nos bons mouvements. C'est un personnage dialectique (2). La dialectique ne désarme pas que tous les possibles ne se soient déclarés ; et de même Satan oblige le mal qui est caché dans le bien à se montrer franchement, à déclarer sa présence, et il se réjouit non pas, comme nous l'en accusons, du mal qu'il a fait, mais du mal qu'il révèle. Il fait comme le moissonneur qui vanne le froment pour en séparer la paille ; il hâte la séparation, la « Krisis » (3) du juste et de l'injuste ; il purge le bien de la malveillance qui l'empoisonne. Sans être méchant lui-même, il tente la créature, pressentant le mal et le provoquant ; il éprouve même Jésus, car Dieu veut que tout soit vérifié. Comme la Némésis d'Aristote, Satan est un génie ombrageux, jaloux du bonheur immérité. Némésis éprouve chaque bonheur humain pour savoir s'il est lié à une disposition méritoire : Némésis est donc satanique. Ainsi pour que toute équivoque s'évanouisse, pour que remonte à la surface des actes la méchanceté qui est

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 33e, 34e, 36e leçons. Nous avons déjà commenté à propos de l'idée du Mal ces pensées magnifiques et profondes.

(2) XIV, p. 14 et 251.

(3) XIV, p. 262, 300.

cachée dans les intentions, il fallait que le premier homme fût tenté (1). Dans la mythologie grecque Némésis personnifie la puissance hostile à tout ce qui s'installe sans être éprouvé ; c'est sans doute une sollicitation analogue qui oblige Adam à se décider, qui ensorcelle la créature hésitante. En ce sens la chute est salutaire, préparant la Révélation comme le mal prépare le bien ; et Schelling parle même une fois de la tentation comme d'une force nécessaire, supérieure à l'arbitraire individuel (2). Ce que le péché originel confirme, toute la philosophie l'exige impérieusement (3). La philosophie veut que nulle possibilité ne soit réprimée, afin que se manifeste la vérité indubitable de la création. La nature, est-il dit dans la *Philosophie de l'Art*, a horreur du vide. Il faut que les places vides soit remplies ; et c'est pourquoi Dieu lui-même est en quelque façon obligé de se révéler : — A ne peut rester —A, et la Révélation tout entière (« Offenbarung ») exprime la nécessité de cette grande loi. Tout, en un sens, est *révélation* et cette « joie de créer » dont parle Schelling n'est autre chose que la préférence de Dieu pour une réalité manifeste ; Dieu a voulu qu'un univers témoignât de sa gloire, que ses arrière-pensées apparussent explicites dans le miroir de l'altérité. Et de même la volonté de la progéniture est que tout s'analyse ouvertement. Notre conscience prend en quelque sorte un plaisir d'artiste à vaincre les résistances peu à peu, par une emprise grandissante sur la matière.

(1) VII, p. 374 ; VIII, p. 355 ; IX, p. 213 ; XI, p. 410 ; XII, p. 142, 147, 526.

(2) XII, p. 126. Cf. VI, p. 63 ; X. p. 266 il exclut l'hypothèse d'une déchéance spontanée.

(3) VIII, p. 359 ; X, p. 382 ; XI, p. 394, 396, 492 ; XII, p. 209 (cf. p. 116). Sur la médiation : XII, p. 263 et les divers textes cités ici même, p. 78 et 149 sqq. Est-ce là ce que Schelling appelle quelque part (XII, p. 324) le « Numen » du devenir ? Cf. XI, p. 198.

Il faut qu'à travers l'histoire toutes les variétés d'aventures soient représentées, toutes les expériences possibles épuisées et parcourues. Schelling dit quelque part : la loi suprême de la science est la Justice. Cela veut dire que tous les possibles ont droit à l'existence. Même le mal aura son temps : car rien ne doit rester ambigu et indéterminé. De là sans doute la nécessité des moyens termes dans tout développement : le principe réel est infini, et il faut du temps pour en venir à bout : il faut bon gré mal gré parcourir tous les moments intermédiaires. On a vu précédemment quelle place occupait l'idée de médiation dans la philosophie de Schelling ; mais nous savons maintenant que si Dieu préfère la négation de la négation à la position pure et simple, et une création contestée à une facile victoire, c'est surtout parce qu'il importe que toutes les possibilités se réalisent. Non seulement Dieu confie son entreprise aux puissances alors qu'il pouvait en finir tout de suite, mais il a désiré que le principe illégitime ne désarmât pas immédiatement ; par un raffinement impénétrable à la raison vulgaire, Dieu a voulu que Satan fût ménagé. Christ ne demande qu'à l'exterminer, mais il faut que la conscience vide jusqu'à la lie le calice d'amertume et de tribulation. Cette indulgence s'explique elle aussi par la dignité de la progéniture : Dieu qui pourrait, usant de violence, brusquer les choses, Dieu ménage le plus longtemps possible les puissances condamnées, en sorte qu'elles donnent toute leur mesure ; Dieu laisse le mal se détacher de lui-même, une fois que le monde est mûr pour l'esprit. Il nous imposera donc une destinée, un devenir. Chez Spinoza toute l'essence est par avance absorbée, épuisée par l'existence (1) ;

(1) *Philosophie der Kunst*, V, p. 400 et 419 : tout le possible est réel dans le monde des dieux mythologiques ; VI, p. 569 : l'histoire mère de la

mais Schelling n'admet la réalité du temps que parce que le réel n'est pas d'emblée coextensif au possible, parce qu'il y a dans l'univers des virtualités qui se dérobent, et des zones d'ombre, et du mal, et une foule d'allusions ambiguës. Pour faire parler toutes ces allusions, pour arracher à ces hiéroglyphes leur secret, il faut un principe d'alerte et toujours sur le qui-vive. Ce principe est le temps. Entre le début et la fin la conscience devra traverser tous les degrés imaginables ; aucune absurdité ne lui sera épargnée. C'est ce que montre bien l'euthanasie de la mauvaise volonté dans la mythologie grecque : la mauvaise volonté expire doucement, fêtant jusqu'au bout les orgies de la vieille nature. Il est dit que le principe violent ne mourra pas violemment ; il doit au contraire s'épuiser peu à peu à travers toutes sortes de métamorphoses, et après avoir revêtu mille formes différentes, il s'éteint un beau jour d'inanition ; le devenir a déjoué tous les sous-entendus, démasqué tous les possibles, et la conscience, trempée par tant d'épreuves, s'offre claire et transparente au regard de Dieu.

IV. — La tentation (1)

L'Homme « supralapsaire » est en équilibre entre les trois puissances. Sa patrie est le ciel, le monde des idées. Dans cet état on ne peut même pas dire qu'il ait une relation quelconque à Dieu, puisqu'en somme il est Dieu

vérité. A comparer à la dissertation magistrale de 1792 *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen criticum et philosophicum,* où l'on reconnaît les idées de Kant... *(Ueber den mutmasslichen Anfang des Menschengeschlechts,* 1786 ; *Ueber das radikale Böse ; Die Religion innerhalb der blossen Vernunft).* Sur Kant : I, p. 4.

(1) Sources : *Philosophie der Mythologie,* 7e et 8e leçons ; *Philosophie der Offenbarung,* 16e et 17e leçons.

lui-même. La conscience primitive, comme la Première Puissance, est « avant soi », je veux dire avant de devenir autre que soi. Il importe extrêmement de ne pas confondre cet état absolument *supra-historique*, et dont nous n'avons plus aucune idée, avec la *préhistoire* qui suit immédiatement la chute. La conscience, après le péché, n'éprouve pas tout de suite les atteintes de l'erreur païenne ; elle vit encore quelque temps, heureuse et innocente, dans la familiarité de son Dieu. Malgré tout, il y a entre cette première conscience déjà finie, déjà réelle et la Conscience auguste du premier Homme autant de différence qu'entre l' « âge d'or » et le « Paradis ». L'âge d'or représente tout le bonheur possible en ce monde ; mais c'est un bonheur inébranlé plutôt qu'inébranlable ; les hommes sont déjà des hommes, et ils connaissent sinon l'idolâtrie effective, du moins la possibilité de l'idolâtrie et du malheur : ce n'est plus la béatitude sans nom, incommensurable et plus qu'humaine qui emplit la conscience primitive. Entre cette conscience idéale et la première conscience réelle le rapport est à peu près le même qu'entre l'Eternité absolue et cette éternité prétemporelle qui précède immédiatement l'histoire (1), ou bien entre l'Unicité absolue et le Dieu unique, que Schelling distingue si soigneusement dans les leçons sur le Monothéisme (2). Dieu au premier sens exclut jusqu'à la possibilité d'un autre Dieu ; Dieu ne peut avoir son pareil, car il est impossible que l'essence soit plusieurs fois ; au deuxième sens, Dieu n'est seul qu'en fait ou en acte, mais non plus substantiellement ; ce

(1) Ici même p. 70. Rien n'est d'ailleurs moins clair chez Schelling que cette distinction de la Préhistoire et de la Supra-histoire, du monothéisme « relatif » et du monothéisme « absolu ».

(2) *Philosophie der Mythologie*, 2e leçon. Cf. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 8e leçon ; et XI, p. 83, 127 et 209.

n'est pas qu'un autre Dieu soit impossible ou contradictoire, mais nous énonçons qu'en fait il n'y a pas matière à une autre divinité : cette détermination expresse est l'objet même du « dogme » monothéiste. Dieu existant, objet du savoir, est qualifié unique, alors que Dieu essentiel serait plutôt « surunique ». La préhistoire est antérieure à l' « Histoire » au sens restreint, mais non pas à toute « Geschichte » en général (1) ; il s'y passe certains événements (« geschehen », « Ereignisse »), bien qu'elle ne comporte aucune succession véritable d'avant et d'après. La conscience primitive, au contraire, est absolument supérieure à toute durée. Elle pose Dieu non point en acte « cum ictu et actu », mais par nature et sans le vouloir ; n'ayant pas eu encore le temps de revenir sur soi et se prendre pour objet, elle est en Dieu immédiatement, aveuglément. L'homme primitif n'a pas conscience de soi ; il connaît Dieu sans se mouvoir, par une intuition consubstantielle à son essence. S'il fallait donner un nom à ce savoir muet et aveugle qui n'est qu'une manière de vivre, une « diète » de la conscience toute entière, on l'appellerait plutôt « théisme » que « monothéisme ». Le théisme ainsi compris serait la possibilité indifférente du monothéisme et du polythéisme unilatéral, l'intimité parfaite de la conscience et de Dieu.

Mais justement, Dieu ne veut pas pour sa créature d'une félicité involontaire, et il la met dans l'alternative soit de posséder librement le bonheur, soit de le perdre (2) Telle est, on s'en souvient la contradiction cruelle qui

(1) XI, p. 235-236.

(2) XII, p. 144 ; I, p. 17 : « Ipsam enimvero nobis nostram sapientam, boni malique perspectum discrimen, rerum altiorum cognitionem magnam infelicitatis causam extitisse, induxisse in animum... curiositatem, rotae nos velut Ixioneae alligasse, qua circumacti... cupiditate discruciemur... »

divise l'infini et l'existence Mais l'existence est un bien si précieux, si irremplaçable que la créature, afin d'être réellement, n'hésite pas à s'exposer aux limitations les plus douloureuses ; plutôt que d'être heureux sans le savoir, mieux vaut goûter des souffrances de la vie. Le pécheur n'a donc pas eu entièrement tort ; qui accepterait d'ignorer sa propre béatitude, de vivre ἀναξίως εὐπραγῶν, innocent mais aveugle ? Ce serait, en échange du bonheur, perdre toute raison d'être heureux. Une coupable curiosité nous tourmente jusqu'à ce que tous les possibles se soient réalisés. Pourtant Dieu n'a pas hésité à bannir sa créature dans l'angoisse et la malédiction, car il sait de combien une perfection conquise de haute lutte l'emporte sur une perfection incontestée (1). N'a-t-il pas voulu, selon le mot de Platon, être cause du Meilleur plutôt que du Bien ? De même que la synthèse, chez Hegel, vaut mieux encore que la thèse, de même le sujet-objet de Schelling, confirmé par les épreuves du devenir, acquiert une saveur que la première puissance ne possède pas. Aucune erreur n'est absolument négative, aucun péché n'est inutile, puisque l'expérience du mal enrichit la conscience. Toujours le dénouement nous ramène au principe, mais à un principe équilibré, transfiguré, devenu complet et harmonieux ; c'est ce que Schelling appelle « Erinnerung » (2) : le troisième moment

(1) X, p. 266 ; XIII p. 183 ; XIV, p. 297. Cf. X, p,. 255. — L'eschatologie de Renouvier (*Le Personnalisme,* nouvelle éd. 1926. p. 217, 221-222) ne nous promet pas non plus un retour pur et simple à la perfection originelle : l'excellence que retrouve l'humanité glorifiée est une excellence confirmée, éprouvée par les souffrances de la vie ; à l'innocence primitive, au savoir coupable du bien et du mal succédera la science du bien et du devoir.

(2) IX, p. 232, 237, 239. Cf. VIII, p. 203. *Philosophie der Mythologie,* 13e leçon (XII, p. 280 sur Dionysos : « Überall also legt hier das Spätere Zeugniss über die Bedeutung des früheren ab ») ; 27e leçon (p. 625, « ... das Frühere im Bewusstsein nicht eher da ist als mit dem Späteren ») ; 28e leçon (p. 645 sur la mythologie grecque : « Am Ende zeigt sich, was im Anfang

du devenir est une réminiscence du premier. Par exemple la Totalité est l'Un déterminé par le Multiple ; la « Causa sui » finale réconcilie le possible illimité et l'acte limitant. La mythologie grecque unit des éléments contraires venus d'Egypte ou de l'Inde ; enfin le Christianisme, promettant une résurrection des corps, fera honneur et à l'âme et à la chair. Avec Dionysos III, Dionysos Ier ressuscite ; avec Horus, Osiris ; avec Athéné, la τριτογένεια, Perséphone. Pour que la Totalité ne répète pas littéralement l'Unité, il faut passer par la Pluralité ; sans la pluralité, c'est-à-dire sans l'Hétérousie, l'Homousie finale retournerait à la Tautousie initiale. Dans l'identité du réel et de l'idéal résonne encore, comme l'écho d'un passé immémorial, la possibilité primitive : pourtant l'identité n'est plus l'abstention pure et simple, mais la réconciliation des opposés ; et de même la docte nescience (1) enferme un souvenir de l'ignorance originelle, mais c'est une ignorance qui a traversé le feu aigu du savoir. Les *Leçons d'Erlangen* et l'essai *Philosophie et Religion* — toute la gnoséologie et toute la philosophie de l'histoire — s'unissent pour nous montrer, entre l'innocence originelle et l'ingénuité savante, l'esprit du philosophe astreint à traverser le purgatoire de la science, l'humanité s'abreuvant des amertumes de l'histoire. Une vérité qu'on possède volontairement, même si elle a été ébranlée par les atteintes de l'erreur, est infiniment plus noble et humaine qu'une vérité involontaire. Il

war ») ; *Philosophie der Offenbarung,* 21e leçon (XII, p. 482, sur les trois Dionysos : « ... das Ende überall wieder dem Anfang gleich »), 28e leçon (XIV, p. 117 : « das Ende offenbart, was im Anfang war »), 33e leçon p. 250 : « ... gleichwie das Ende sich stets des Anfangs wieder erinnert »). Enfin : X, p. 117 ; IX, p. 29 ; VII, p. 387 ; III, p. 628 : un système est achevé quand il est revenu à son point de départ. Cf. X, p. 387 et XX, p. 634.

(1) IX, p. 222, 226, 232. Cf. VI, p. 57, 63. L'exemple du Christianisme et de la mythologie grecque se trouve : XII, p. 577, 666-667. Sur la Trinité : XIV, p. 70.

va donc falloir que la conscience, par une sorte d'ἀντί-ληψις, se dédouble, s'oppose à soi, devienne conscience libre et distincte (1), obtienne enfin de son Dieu une représentation idéale. Dès la dissertation de 1792, et sans doute sous l'influence de Kant, Schelling interprète la chute comme le passage de la nature à la liberté et du sensible à l'intelligible, comme l'avènement de la raison. Au contraire de Hölderlin, Schelling n'est pas loin de se féliciter de cet accident. La faute de Pandore, la « libido sciendi » ne sont pas si coupables que cela puisqu'elles étranglent l'aveugle nécessité qui rendait tout progrès impossible. Cette vue s'explique sans doute, en 1792, par l'influence du rationalisme et de l' « Aufklärung » (2). Mais se serait-elle précisée et fortifiée chez le Schelling mystique des dernières œuvres si elle ne reposait sur cette idée profonde que tous les possibles doivent arriver et que le devenir existe pour cela ? La chute a donné aux hommes la liberté et la philosophie. Certes Schelling ne louerait pas avec autant d'optimisme que Kant la bonté de la Providence ; un doute parfois le prend. Malgré tout le mythe du Paradis raconte bien comment les hommes sont devenus raisonnables et civilisés.

La même loi qui défend à l'homme d'évoquer le principe illégitime lui révèle qu'il peut le faire, à ses risques et périls. Ainsi s'explique le mythe du serpent (3), l'animal ambigu qui induit en tentation la conscience affolée. L'Homme veut goûter de la science du Bien et

(1) VII, p. 433. C'est le « Gegenbild » de *Philosophie und Religion.*

(2) Cf. I, p. 70-71. F. Strich. *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner* (1910), I, p. 370. Adolf Allwohn, *Der Mythos bei Schelling* (« Kantstudien », 1927).

(3) XII, p. 151, 160, 162 ; XIII, p. 384, 467 ; XIV, p. 262, 265. Voir I, p. 15 ; VII, p. 376. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Werke, XI, p. 270-271).

du Mal, c'est-à-dire : l'homme se laisse séduire par la brillante chimère de l'Alternative ; lui qui vivait dans l'ignorance heureuse de toute contrariété, il prend conscience de la Loi (1) et il commence à comprendre la saveur du péché et de la volupté ; l'envie de connaître le bien et le mal l'effleure au moment même où il apprend que cette science lui est interdite. La *tentation* n'est autre chose que cette sollicitation des possibles qui ne veulent pas rester possibles, et qui s'adressent à la créature pour qu'elle les réalise. Tentation veut dire expérimentation ; avant d'être l'envie coupable du plaisir défendu, la tentation exprime une grande nécessité métaphysique. Tous les possibles veulent arriver ; mais par eux-mêmes, les possibles ne peuvent rien pour soi : si le démon nous tente, c'est parce qu'il a besoin de la créature ; B, le principe illégitime, est aussi impuissant que plein de convoitise : seuls le libre arbitre humain, la décision humaine peuvent satisfaire son désir, lui donner un corps et une chair. Tout ce que B peut faire est donc d'attirer cette décision favorable sans laquelle il ne peut rien ; pour que l'homme dise oui, la puissance primordiale se fera persuasive, séduisante chimérique ; elle essayera de nous étourdir avec des illusions et des vertiges ; elle présente à la créature, dans l'espoir de se faire accueillir, la possibilité de l'altérité, car elle devine que la créature innocente ne prendra pas conscience de ce possible sans avoir aussitôt envie de le réaliser. Dans la mythologie grecque ce principe trompeur a reçu le nom de NÉMÉSIS (2). Némésis est le principe excitant qui dédouble

(1) Sur le νόμος : XI, p. 172-174 ; 553-556 ; XII, p. 144-145 ; XIII, p. 358 ; XIV, p. 199-201.

(2) Sur Némésis : XII, p. 143, 147, 152, 623, 684 ; XIII, p. 499 ; XIV, p. 248-249, 260. Chez Hegel Némésis représente simplement un principe moral de nivellement : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke, XII, p. 103-104. Ce personnage joue un grand rôle dans la mythographie de l'helléniste Carl-Philipp Moritz.

la volonté assoupie, lui rend perceptible le contraste du bien et du mal ; — principe révélateur κατ' ἐξοχήν, car tout est révélation : bien avant la Révélation du Sauveur, il y a eu la révélation néfaste par laquelle la volonté d'Adam a expérimenté le mal. Sous le nom de Sagesse nous avons connu dans la première création un principe analogue. Mais tandis que Dieu joue librement avec cette magie de l'altérité (car il peut à la rigueur défaire ce qu'il a fait), l'apprenti sorcier se laisse prendre au piège ; l'homme, séduit par Némésis, a voulu jouer le jeu divin et gouverner les puissances divisées comme il gouvernait les puissances endormies.

On sait le reste ; et comment, pour avoir tout remis en question, l'homme interrompit le sabbat divin, passa du centre à la périphérie. La conscience substantielle, primitivement androgyne, se dédouble et s'oppose nettement à B. Le mythe de Perséphone, la déesse immémoriale, explique clairement cette histoire. Si Némésis représente le pouvoir séducteur par lequel B trompe la conscience, Perséphone n'est autre chose que la possibilité même de l'altérité, c'est-à-dire A sur le point de devenir B. B, on l'a vu, est séduisant, mais passif ; il peut corrompre la conscience, mais par lui-même il n'a pas la force de passer à l'acte : il a, en un mot, tous les caractères d'un principe féminin, virginal ou dyadique ; il figure dans la légende sous le nom de Perséphone, la possibilité stérile qui attend d'être fécondée par l'homme. Mais primitivement la volonté humaine, qui contient le possible à l'état latent, n'est ni virile ni féminine. Plus tard, Proserpine ayant quitté la forteresse de sa virginité immémoriale, les deux sexes se différencient sans équivoque ; la dyade n'a pas voulu rester retranchée dans l'inexistence et l'abstention : surprise par la

conscience, elle sort de neutralité et, par une πρόοδος (1) coupable, s'incline de plus en plus loin de Dieu, entraînant l'homme dans sa chute. L'homme non plus n'est pas resté clôturé dans cette heureuse sécession ; il est chassé du jardin de félicité dans la vaste campagne (2) ; lui qui n'avait qu'un maître il s'en est donné trois : Dieu, le principe de la colère, et le Sauveur qui seul pourra réprimer la mortelle exaltation de B ; un voile de tristesse a recouvert la nature, et notre monde disloqué, à travers une foule d'erreurs répugnantes, va parcourir péniblement la route du scandale et de l'aliénation.

Si la conscience déchue fait écran entre Dieu et la nature, il est vrai aussi qu'elle se libère, qu'elle cesse d'être « stupefacta », fascinée par Dieu θεοπληκτος, θεοβλαβής ; elle *sait* par libre connaissance le Dieu qu'elle posait d'abord par nature. C'est l'époque où dans la partie de l'humanité qui ne cède pas tout de suite aux sollicitations du morcellement — chez les Juifs, un monothéisme formel succède au monothéisme inconscient et matériel de la préhistoire. Le Jéhova qu'invoque Abraham est un Dieu que les affres du polythéisme ont effleuré : de là son intransigeance, sa jalousie ; mieux encore — c'est un Dieu qu'on invoque, c'est-à-dire qu'il faut appeler par son nom, pour le retenir : car l'idolâtrie le menace. Nommé et distinct, il exclut les autres dieux expressément ; ou plutôt c'est le seul *vrai* Dieu, c'est-à-dire que hors de lui il y en a d'autres — mais ils sont faux ; sa seigneurie n'est plus évidente et doit se manifester à la conscience ébranlée par des révélations. De là la raideur et la tension de ce monothéisme relatif qui est,

(1) XII, p. 160 ; XIII, p. 466 (προιέναι). Voy. p. 115-116 de notre livre. Sur ce dédoublement, cf. *Philosophie der Mythologie,* 26e et 27e leçon), XII, p. 602, 615-616.

(2) XII, p. 158 ; XIII, p. 350.

il importe de le bien comprendre, un monothéisme devenu, et non point originel, parce que son objet est le Dieu vrai, et non plus réel : l'homme juif adore désespérément les apparitions de ce Jéhova sans amour et sans bonté qui lui inflige une loi pesante et réprime comme il peut les velléités d'un paganisme toujours prêt à se déchaîner. Israël n'adhère à son Dieu que par un acte perpétuellement renouvelé d'entendement et de volonté ; Israël est prisonnier d'une loi cérémonielle tyrannique ; mais la conscience, réduite à ce savoir médiat et fragile, sera toujours anxieuse, toujours faible. L'histoire proprement dite va commencer — l'histoire, c'est-à-dire : les nations différenciées, et les guerres, et les empires, et les révolutions ; l'histoire bruyante et mouvementée avec son cortège de tribulations et de calamités ; la préhistoire muette va s'emplir d'événements et le ciel de divinités. Il n'y avait d'abord qu'une sorte d'éternité indivise, immobile, remarquable surtout par la longévité fabuleuse de ces générations préhistoriques. Le rythme désormais s'accélère ; un véritable progrès historique, articulé en périodes, prend la place de ce cycle monotone : c'en est fini de l'identité végétative, et indifférente à toute mémoire. Faut-il regretter cette identité mystique de la première conscience et de Dieu ? Schelling s'est toujours méfié de la « Schwärmerei » (1), d'abord parce qu'elle néglige volontiers les intermédiaires suc-

(1) Sur la contemplation mystique, voir : VIII, p. 203-204 ; IX, p. 40 ; et surtout X, p. 184 suiv. (contre le théosophisme) ; XI, p. 586 ; XIII, p. 119 et sqq. (contre Böhme), 405 ; XIV, p. 33. Sur le védisme : *Philosophie der Mythologie*, 21e et 22e leçons. Par contre dans la 24e leçon de l'*Einleitung* (XI, p. 557) Schelling se montre plus favorable à l'intuition mystique. Déjà dans ses *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* il soulignait l'insuffisance du sentiment. Tout le traité des *Philosophische Untersuchungen* est fait pour dépasser l'antinomie du mysticisme et de la liberté créaturelle ; voy. Tillich, *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwickelung* (Gütersloh, 1912).

cessifs que tout organisme doit parcourir pendant sa croissance, ensuite parce qu'elle sacrifie la liberté de la créature à la chimère d'une mystique unitive. La chute, et l'histoire, et les mythologies — en somme, tout cela est bon. Puisque la conscience est tombée, qu'elle traverse patiemment son purgatoire ; et que tous les possibles se réalisent. Plutôt que de poser Dieu à son insu, puisse-t-elle souffrir et grandir jusqu'à l'avènement de l'esprit.

CHAPITRE V

HISTOIRE DE LA CONSCIENCE *(suite)*

DEUXIÈME PARTIE

Hégémonie et décadence du principe illégitime

> Ainsi tout n'est que Dionysos.
> *Philosophie de la Révélation*, 21[e] leçon (XIII, p. 463).

La conscience, à la recherche du Graal, va traverser les cruelles vicissitudes de l'histoire païenne. C'est un vrai pélerinage, une incroyable aventure. Le calvaire de la conscience se divise en trois époques correspondant aux phases principales du conflit qui divise B et A^2. D'abord la puissance éperdue règne sans partage et c'est à peine si à la fin de cette première époque elle commence à céder aux sollicitations de plus en plus pressantes de A^2. La deuxième époque est l'âge de Dionysos : Malgré quelques sursauts sans lendemain, B doit se soumettre au principe spirituel ; sa défaite inaugure les mythologies complètes du troisième âge : l'égyptienne, l'hindoue et surtout la grecque.

I. — Le sabisme et la royauté d'Ouranos (1)

La révolte de B consiste on s'en souvient, dans l'acte d'un sujet qui s'érige en objet, d'un principe matériel qui se prétend spirituel et qui émigre de la périphérie vers le centre (2). La première phase du processus est faite surtout des vains efforts du principe spirituel pour ramener le faux esprit en latence et potentialité. Ce débat que le *Philosophie de la Mythologie* étudie par rapport à la conscience, nous l'avons déjà raconté comme le premier épisode du processus intra-divin, c'est-à-dire de la création ; la *Darstellung des Naturprozesses* nous le montre aboutissant à l'espace et au monde sidéral. Quelque chose qui n'est pas encore la puissance individualisée de A^2, mais une sorte de « nécessité divine silencieuse » tend à faire de B un ὑποκείμενον ; mais B, l'Un exclusif, ne veut pas être dépossédé et s'obstine à rester central. B qui se débat dans cette contradiction, B qui ne peut ni céder ni l'emporter sans équivoque se déchire pour la conscience en éléments multiples. Le système des astres a pour origine ce compromis entre le « turgor » des existences individuelles qui, sous la pression de A^2, voudraient se libérer, et l'unité despotique qui se cramponne à sa fausse spiritualité. Déjà les *Weltalter* avaient, sous une autre forme (3), décrit cette alternance entre l'expansion et la contraction, entre la systole et la distole, d'où procède la rotation des planètes. Dans l'attraction vers le centre se manifeste l'égoïsme opiniâtre du

(1) Sources : *Philosophie der Mythologie*, 9e leçon, *Darstellung des Naturprozesses* (tome X).

(2) J'ai montré (p. 163) combien peu net est ici le langage de Schelling : B doit-il devenir l'objet « ou le « sujet » de A^2 ? Doit-il se « spiritualiser » ou se « matérialiser» ?

(3) VIII. p. 320, 330.

principe illégitime ; pourtant les forces libérées se distribuent dans le ciel selon un ordre d'extension. C'est là en quelque sorte une seconde « universio » : après l'Universio originelle par laquelle Dieu installe la fausse unité au lieu de la vraie, la fausse unité elle-même se renverse, s'émiette en corps multiples. A ce premier moment de la théogonie correspond dans l'histoire de la conscience la religion astrale, le culte des dieux-étoiles. Ce culte des dieux sidéraux est le sabisme. Ce n'est point encore là un véritable polythéisme : il n'y a de polythéisme que selon la succession du temps et la conscience n'a jamais connu jusqu'ici qu'une préhistoire éternelle ; aucune durée n'a encore refoulé cette éternité dans le passé comme un simple moment de l'histoire. Ouranos est-il le seul dieu ou n'est-il que le premier ? Rétrospectivement il apparaîtra qu'Ouranos lui-même était provisoire, mais la conscience, fascinée par cette unité céleste immobile et grandiose, ne le sait pas encore : comme elle a oublié sa noblesse passé et qu'elle ne prévoit par ses malheurs futurs, elle ne voit ni en avant ni en arrière ; cet Ouranos, ces astres qu'elle adore, elle les croit définitifs, éternels. D'ailleurs les astres ne sont pas « plusieurs dieux » : il ne faut y voir que les débris simultanés d'un principe unique, monarque incontesté du ciel. « Gestirn » remarque Schelling est un de ces mots dont on emploie à contre-cœur le pluriel. Ainsi s'explique la sécurité profonde et bienheureuse de cette conscience astrale. Aucune hésitation ne vient distraire la conscience sérieuse absorbée dans la contemplation d'Ouranos, sourde aux appels de la nature et de l'esprit. Et comment douterait-elle, elle qui ne connait que le principe révolté ? Sa servitude aveugle, elle la prend pour une liberté sans limites : car la nécessité, comme la pression de l'atmosphère, cesse de se faire sentir quand elle pèse

de toutes parts sur la conscience. Ignorant l'obsession des contrastes qui suggérèrent un choix si funeste au premier homme elle n'est plus tiraillée entre les extrêmes, elle est toute à ce faux monothéisme qui la met hors de soi ; elle goûte de la liberté avant d'être libre.

Beaucoup plus tard, une fois livrée au feu des contrastes et à tous les maux de la société civile, la conscience se rappellera avec attendrissement l'époque bénie où elle vivait indifférente entre le bien et le mal. Dans sa reconnaissance, elle datera de Saturne c'est-à-dire de Kronos un bonheur qui remonte en réalité à Ouranos. Platon, Virgile ont connu la nostalgie de l'Age d'Or (1). Les traditions de l'antiquité nous représentent cette époque ancestrale comme l'âge du loisir, de la paix, et de l'égalité originelle. La conscience pourrait presque se croire dans l'état d'innocence qui précède la chute tant est grandiose cette intimité, ce tête-à-tête de l'homme et du ciel. Malheureusement son Dieu unique n'est plus le vrai, ce pasteur céleste qui tient les hommes agenouillés est un faux pasteur. La première conscience ressemblerait à la conscience originelle — mais elle se trompe de Dieu. Enfin c'est la première religion du pécheur :

1° L'homme ignore encore la malédiction du travail. Il ne possède rien, puisqu'il ne se possède pas lui-même. Au temps d'Ouranos il n'y a pas de clôture, pas d'habitations fixes, pas de *propriété* privée ; c'est la société civile qui rendra les hommes sédentaires. A cette époque

(1) Consulter : *System des transzendentalen Idealismus*, III, p. 589 ; *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 8e leçon (V, p. 290) ; *Philosophie und Religion*, XI, p. 59 ; *Philosophische Untersuchungen*, VII, p. 379 ; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 8e leçon (XI, p. 175) ; *Philosophie der Mythologie*, 9e, 13e, 14e, 16e, 27e leçons (XII, p. 183, 273, 315, 362, 594, 637) ; *Philosophie der Offenbarung*, 17e, 19e, 23e leçons (XIII, p. 362, 417, 524). Cf. VIII, p. 283 ; et I, p. 3-4 ; VI, p. 563.

immémoriale l'homme cherche encore les espaces vagues, les grandes plaines infinies (1) ; son Dieu lui-même a pour temple l'espace sans clôture ; le ciel gigantesque est son toit. L'homme primitif est un étranger sur terre, un vagabond ; il ressemble à ces comètes, à ces astres qu'il adore et qui sont, pour ainsi dire, les nomades de l'éther. Ou plutôt — il ne possède qu'une chose au monde, mais cette chose elle-même est mobile et errante : il possède un troupeau. Seule les morts sont sédentaires, les vivants n'ont pas de patrie, et leur vie, comme la course des planètes, n'est qu'un vagabondage, un pélerinage dans le vaste silence des déserts.

2° De même qu'il n'y a pas encore de possession fixe, il n'y a pas non plus de *nations* (2) ; l'humanité préhistorique est homogène et indivise : c'est le laboratoire ou magasin d'où le Seigneur tirera chaque peuple à son tour ; l'unité muette, grosse de toutes les diversités à venir, tient le genre humain dans l'attente de la séparation et de la répulsion réciproques. L'immobilité d'Ouranos ressemble au silence profond, surnaturel du ciel nocturne ; défavorable à la joyeuse variété des figures et des corps, Ouranos réprime toute particularité concrète, fait taire enfin les bruits de la vie ; sur la riche plénitude des formes sensibles s'étend partout, comme un voile, l'être désolé qui n'est ni minéral, ni végétal, ni animal, ni organique, ni inorganique, mais qu'on devrait appeler l'Invisible, l'Etre cosmique, la Généralité par excellence. La cohésion préhistorique, tout comme la dispersion des peuples, suppose une force positive (3) ;

(1) XIII, p. 417 ; XIV, p. 138-139 et 273.

(2) *Einleitung*, 5e leçon ; *Philosophie der Mythologie*, 9e leçon. Sur les Hébreux et les Alamans : XI, p. 156-157, 159. Sur les Chinois : *Philosophie der Mythologie*, 23e et 24e leçons. Sur les Hellènes : XIII, p. 429.

(3) XI, p. 104 ; XII, p. 185. Voy. p. 99 de notre livre. Et cf. XI, p. 129.

on le sait de reste, « tout ce qui est immobile n'est pas en repos ». Cet axiome d'Aristote, par lequel nous cherchions à illustrer la théorie schellingienne du néant, signifierait ici que le repos de la préhistoire dissimule un principe actif d'unité et d'indifférenciation. L'âge muet de la préhistoire est tout occupé des ébranlements monstrueux du cœur et de la conscience d'où vont naître les religions. Cette force étouffante, et hostile à l'épanouissement des multiplicités, est la force de B avant que des déterminations idéales n'en affectent l'intégrité. B interdit à la conscience tout écart à droite ou à gauche, il veut régner sans partage et tous les hommes se groupent pour l'adorer. De cette unité désertique un témoin a survécu, le peuple chinois : multitude anonyme qui n'est pas tant une nation particulière qu'un genre humain en raccourci. L'empire de Chine est en quelque sorte une momie de la préhistoire, il se cramponne à l'unité céleste et ne concède aucune multiplicité libre ; dans cette autocratie administrative, dans cette langue synthétique avec son monosyllabisme et sa lourde écriture idéographique, dans tout ce désert de généralités indifférentes on reconnaît clairement la rigidité de la vieille conscience sidérale. La même force coactive survivait jadis chez certains barbares mal différenciés ; cette portion de l'humanité germanique qu'on appelle les Alamans ne forme pas une vraie nation bien enfermée dans ses frontières ; comme les anciens hébreux, ils sont le contraire d'un « peuple » ; nomades, ils détestent les villes et les champs cultivés ; en plein monde romain, au milieu des civilisations nationales, ils représentent le vieux principe universel qui, plutôt que de se particulariser, a préféré rester sauvage. De là la haine de ces barbares contre les peuples policés et les sociétés urbaines ; comme les Cyclopes de l'épopée ils n'ont ni

constitutions ni assemblées ni lois. La vieille conscience astrale n'était-elle pas une conscience insociable ?

3° L'humanité ouranienne ignore non seulement la propriété et la nationalité, mais encore le *langage*. La conscience, submergée par le principe exclusif, ravie à soi, « sui haud compos », adore le ciel non pas par un acte de l'entendement ou par libre réflexion, mais en vertu d'une obscure nécessité intérieure. Le même principe qui lui refuse patrie et domicile privé — tout ce par quoi les êtres s'isolent, contrecarre la formation du langage, cet instrument d'analyse qui permet aux idées de s'articuler et de s'exprimer. Par exemple les Pélasges (1), ces ancêtres des Grecs, sont incapables de nommer leurs dieux et par suite de répartir entre eux les dignités et les attributs ; privés des distinctions qui leur permettraient d'avoir une théologie et d'y ranger les dieux en généalogie bien claires et explicites ils subissent leur religion comme un fardeau au lieu d'en jouer librement comme d'une mythologie. Beaucoup plus tard les poètes délivreront la conscience pélasgique en projetant dans l'objectivité les formes encore prisonnières du chaos ; les chants succéderont au silence. Mais au temps du sabisme la conscience muette n'appelle pas encore ses dieux par leur nom : aucun Olympe ne pourrait donc s'épanouir. Tout témoigne de cette inaptitude de la première conscience à séparer les représentations, à surmonter l'adoration toute matérielle de l'Unique : le mutisme grave et concentré des Egyptiens, les monuments gigantesques de l'Inde et même les

(1) VIII, p. 363, 364, 367, 396, 402 ; XI, p. 18, 117-118, 131 ; XII, p. 277, 588, 653 où il cite Dorfmüller ; XIII, p. 398, 428. Les vues de Schelling sur les Pélasges sont certainement inspirées par la Symbolique de Creuzer, dont le premier volume paraît en 1810. Voy. au tome IX le mémoire *Ueber das Alter kyklopischer Bauwerke in Griechenland* (p. 336).

grandes montagnes (1), ces colosses escarpés et compacts qui survivent parmi nous comme un vestige monstrueux de la préhistoire.

Pourtant le principe informe ne peut se maintenir bien longtemps au faîte de sa puissance. L'homme, oppressé par cette immensité, par ce silence, goûtera de l'étroitesse ; il veut sentir autour de soi l'enceinte bien close d'où l'ange l'a chassé. La solitude du ciel s'anime ; les nations, les villes et les foyers se séparent ; c'est la deuxième époque du devenir.

II. — Ourania, ou la première concession du principe illégitime

Le principe illégitime, traqué par A^2, ne peut pas disparaître, car le devenir n'admet aucune régression ; comme il ne doit ni maintenir son hégémonie ni se volatiliser, il deviendra virtuel ; la potentialité, état moyen entre l'existence et le néant, est le refuge des choses qui, ne pouvant plus exister, ne veulent pourtant pas s'anéantir. Cet état intermédiaire, ce non-être positif, épargnant à B une disparition immédiate, permet à tous les possibles de se manifester ; d'ailleurs il importe particulièrement que le principe réel survive jusque dans l'esprit vainqueur. Ainsi donc B redeviendra sujet, mais c'est un sujet qui aura été objet et dont la défaite même portera les marques d'une grandeur révolue ; car toutes les époques de ce progrès ont leur raison d'être. B qui, absolument, continue d'être quelque chose devient inexistant par rapport à A^2. Cette catabole représente le premier échec de la puissance fanatique ; B, jadis suze-

(1) VIII, p. 312 ; XII, p. 281, 355-356 (langage contredit par la 19e leçon de l'*Einleitung*), 620.

rain incontesté de la nature, devient, à son tour *matière*. A ceux que le mot pourrait choquer Schelling explique que la matière — tel l'ὑποκείμενον d'Aristote — peut avoir en général un sens relatif et qu'il n'est pas contradictoire de parler d'un esprit matériel ou d'une matière incorporelle (1). Par exemple la matière que le sabisme adore n'est pas du tout la matière physique des étoiles, mais quelque chose d'abstrait et de général. Plus tard le culte des hommes s'adressera à des éléments et à des corps particuliers tels que le soleil, la lune, les vents, la terre, le feu, l'air, l'eau... La conscience délaisse l'infini du ciel et des espaces cosmiques. Pourtant ces éléments de la religion nouvelle sont encore suprasensibles et relativement spirituels ; le feu auquel les hommes sacrifient n'est pas encore le feu concret de la nature, mais un feu céleste et astral (2). Et comment s'étonner que le mot matière puisse désigner même des incorporels, si l'on songe qu'il n'est pas de corps qui ne soit esprit par quelque côté ? A l'origine B, qui est spirituel en soi, se matérialise par rapport à la deuxième puissance, et dans la nature achevée, différenciée par l'entendement en corps hétérogènes, chaque créature est immatérielle absolument, matérielle par rapport à l'organisme supérieur ; le minéral par rapport à l'animal, et l'animal par rapport à l'homme (3).

Ouranos devient matériel, c'est-à-dire maternel (4) :

(1) Pour de plus amples éclaircissements, voy. mon chapitre sur la première puissance, p. 115. Voyez X, p. 310 ; XI, p. 422-423, 433, 493 ; XII, p. 27 ; sur l'idée d'un σῶμα πνευματικόν : VIII, p. 281 ; XII, p. 576, 651 ; XIV, p. 221 ; XII, p. 190 Schelling interprète σῶμα (σώζειν) comme l' « abri » qui sauve B de la contradiction ; XI, p. 432 comme le « résidu » du monde des idées. Cf. XII, p. 258.

(2) XII, p. 173, 176, 179, 197.

(3) *Philosophie der Mythologie*, 13e, 14e leçons.

(4) VIII, p. 260, 269 ; XII, p. 193. Voy. p. 115-116, 165, 211 de notre livre. Sur la Mère de Dieu, cf. V, p. 433 ; XIV, p. 180.

la première catabole du principe réel est marquée en effet par l'apparition d'une divinité féminine — Mylitta chez les Assyriens, Astarté chez les Arabes, Mitra chez les Perses, et surtout Ourania, la reine du ciel asiatique. On a montré que le B primordial — la Perséphone — se comportait comme un être passif mais fécond, comme la mère de la toutes les créations futures (1). Plus généralement encore une divinité féminine apparaît chaque fois que le vieux principe se relâche et mollit : Aphrodite, par exemple, naît de la virilité d'Ouranos mutilé par les Titans (2). Lorsque pour la première fois B devient le « Grund » ou matière de la jeune puissance démiurgique, apparaît Ourania, l'Aphrodite orientale ; plus tard Cybèle marquera le nouvel abaissement du principe illégitime décidément efféminé et soumis (3). D'ailleurs les déesses sont plus souvent clairvoyantes que les dieux (4) ; l'épouse du dieu régnant incarne en général un principe d'innovation, de révolte et d'instabilité : Gaïa s'entend avec ses fils pour mutiler Ouranos et le rendre inoffensif ; Rhéa passe son temps à conspirer contre Kronos son mari ; Déméter, toute pleine de pressentiments, est déjà penchée vers le futur de la Révélation. Seule Héra, contemporaine de l'Olympe déjà constitué, songera plutôt à conserver qu'à innover ; toutes les autres, épouses ou mères, représentent chacune pour leur époque la *conscience* du dieu viril, l'annonce d'une révolution prochaine. C'est pourquoi dans les mythologies ces cataboles se ramènent souvent au récit d'une castration : Ouranos est châtré par son fils Kronos, que Zeus

(1) *Philosophie der Mythologie*, 7e et 8e leçons. Sur la « magna deum mater » : 16e leçon ; sur Gaïa, XII, p. 615.
(2) Sur Aphrodite, XII, p. 194, 258, 624.
(3) *Philosophie der Mythologie*, 16e leçon.
(4) XII, p. 261, 625 ; XIII, p. 411-413. Sur l'entêtement de Héra : XII, p. 335. On trouverait chez Novalis des idées analogues.

mutile à son tour ; sous une forme plus elliptique la circoncision des Juifs célèbre elle aussi cet affaiblissement du principe sauvage rendu stérile et pacifique (1). L'Ecriture ne parle-t-elle pas d'une circoncision du cœur, d'une circoncision toute morale, apprivoisant et domptant le principe titanique de notre âme ? A ces représentations, qui toutes expriment la soumission du principe dévorant, il faut rattacher l'usage abominable de la prostitution rituelle en honneur à Babylone (2). Le dieu nouveau s'offre à la conscience comme un étranger venu de très loin pour peupler l'espace barbare de figures humaines et lumineuses ; la conscience est la proie de ce jeune Dieu qui ne lui est pas familier, elle trahit son premier « époux », le principe de la colère, et se laisse entraîner dans la longue série des adultères mythologiques (3). L'incroyable superstition des Babyloniens met donc en évidence la susceptibilité de la conscience au principe nouveau, tandis que la fable d'Ourania raconte l'apaisement du vieux principe lui-même. Ourania n'est autre chose qu'Ouranos devenu femme. Les déesses sont toujours un peu plus mystérieuses que les dieux ; il y a en elles quelque chose d'ésotérique, et comme un grand secret qui est le secret du paganisme ; les dieux, dans leur imprévoyance, n'ont cure de ces énigmes inquiétantes qui pèsent sur leurs

(1) XII, p. 194, 249, 261. 363, 623-624 ; XIII, p. 424, 498 ; XIV, p. 134. A ces rites, Schelling rattache les phallagogies, les catrastions rituelles chez les prêtres de Cybèle, etc. Autre explication VIII, p. 337-338. Dans sa jeunesse Schelling donnait de ces fables une version allégorique et philosophique (cf. I, p. 74).

(2) *Philosophie der Mythologie*, 12e leçon. Cf. XIII, p. 391.

(3) Schelling retrouve ici un vieux thème mystique dont l'origine est dans l'Ecriture et sur lequel brodent beaucoup de Romantiques, par exemple Kanne et Baader. L'allégorie du mariage spirituel se retrouve chez Böhme, Ruysbroeck, Swedenborg ; c'est tout le thème de *l'Ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck. Cf. XII, p. 369 sur l'amour incestueux d'Isis ; XIII, p. 488 sur les noces de Koré et de Jacchos.

fragiles hégémonies ; ils n'interrogent pas le sphinx qui seul leur apprendrait la grande nouvelle et qui voit bien plus loin qu'eux-mêmes.

La matérialisation du principe rigide prend souvent dans les fables des formes plus singulières encore : la conscience se la représente non pas seulement comme une castration, mais parfois aussi comme une liquéfaction. L'eau résulte en effet du premier relâchement de B devenu souple, mobile et fluide. De là vient que Mitra est souvent représentée sous les traits d'une Κόρη ὑδροφόρος. Aphrodite, ne l'oublions pas, naît dans l'écume de la mer ; d'autre part, Poseidon symbolise cette même détente de la nature savourant pour la première fois la volupté de l'indépendance ; et il faut ajouter que le dieu libérateur (Osiris, Dionysos) est aussi un dieu de l'humidité : persécuté par Lycurgue, il cherche refuge dans l'Océan, auprès de Thétys, la déesse des poissons (1). Ainsi s'expliquerait surtout le récit du déluge c'est-à-dire de l'inondation universelle où sombrent l'ἀρχαῖος κόσμος, la race monstrueuse des Géants et toutes les œuvres informes d'Ouranos (2). Il n'est pas jusqu'au baptême chrétien qui ne procède de représentations analogues (3). Dans l'eau du baptême meurt notre naturalité ; chaque chrétien baptisé anéantit à son tour le vieux principe brûlant qui s'est éteint une fois pour toutes en Jésus-Christ : la puissance embrasée, devenue « Base », ne peut plus se refuser au contact de l'Esprit.

Pendant que les hommes achèvent de se débarrasser d'un dieu qui n'est plus ni faux ni absolument vrai, un travail grandiose s'accomplit, qu'on pourrait appeler

(1) XII, p. 203, 581 ; XIII, p. 426, 497 ; cf. XII, p. 626 (sur Hestia) ; VIII, p. 356-357, 391-392.
(2) XI, p. 153 ; XIV, p. 304.
(3) XIV, p. 171-172, 304. Sur le baptême, cf. XIV, p. 85 ; V, p. 434.

l'Ethnogonie : la même inclination au morcellement qui multiplie le divin dans l'espace sépare les unes des autres les nations et les langues. L'originalité de Schelling est de rapporter ce phénomène à une crise religieuse : la différenciation des langues et la séparation des peuples qui en résulte ont pour origine commune la profonde altération spirituelle qui précipite la conscience dans le polythéisme (1). De là l'importance médiocre des faits matériels et des circonstances extérieures dans tout ce qui touche à l'histoire de la conscience : l'ethnogonie n'est pas un problème de géographie, pas plus que l'« hétéroglossie » n'est un phénomène philologique ; il s'agit d'un principe métaphysique qui ébranle la conscience dans sa nature la plus intime : du jour où le ressort de la puissance indomptée se relâche, le genre humain perd toute cohésion ; la dispersion elle-même n'est donc que le châtiment, la catastrophe, la sanction qui marque le déclin de B. Les races sont originairement inégales (2) et la force répulsive qui les éloigne l'une de l'autre tient à des antipathies internes bien plus qu'à des causes physiques (3). Il y aura des « Gentils » (ἔθνη, « gentes ») (4) des nations étrangères les unes aux autres, et cantonnées chacune sur un morceau de continent. L'idée de « peuple primitif » serait donc au fond pour Schelling une contradiction. Primitivement il n'y a pas de « Volk » : il n'y a

(1) La crise religieuse déclenche donc la séparation des langues, et la séparation des langues celles des nations. Pour un Max Müller, au contraire, c'est le langage qui conditionne la mythologie. Il n'est pas inutile de remarquer que Max Müller suivit en 1825 les leçons de Schelling sur la séparation des peuples et des mythologies. Il le cite avec éloges, par exemple dans ses *Nouvelles études de mythologie* (Paris, Alcan, 1898), p. 33.

(2) XI, p. 95, 503 et sqq.

(3) XI, p. 96-97, 509.

(4) XI, p. 106, 156. Schelling critique chez Bailly *(Histoire de l'Astronomie, Lettres sur l'origine des sciences)*, l'idée de « Urvolk », XI, p. 87 ; XIII, p. 381.

que l'humanité indivise au sein de laquelle on distingue seulement des tribus ; tels sont restés longtemps les Hébreux, le peuple anhistorique par excellence (1), le seul qui au milieu de l'idolâtrie universelle n'ait pas trahi l'Alliance primitive, le peuple « élu » enfin, ou mieux encore l'Humanité authentique hors de laquelle il n'y avait que des gentils et des barbares. Pourtant Israël parmi les nations et les mythologies n'est déjà plus l'humanité primitive, de même que dans le lait caillé ce qui reste liquide n'est plus le lait véritable ; la particularité d'Israël est justement d'être resté universel ; mais c'est bien là une particularité, renforcée par les liens du sang, par l'exclusivisme et par l'orgueil. Les peuples ne se déterminent que les uns par rapports aux autres en même temps que l'inclination païenne affecte la conscience. C'est ce que la tradition a appelé la Confusion babylonienne. Il y a « confusion » lorsque des éléments discordants qui ne peuvent s'unir ne peuvent non plus se séparer. Et en effet les nations ne peuvent pas, ne veulent pas se séparer ; elles ne se résignent pas à une dispersion irrévocable. De même que l'attraction de la pesanteur manifeste dans l'espace la nostalgie de l'unité, de même les migrations des peuples (2) compensent partiellement les effets de l'émiettement ; le Christianisme, d'autre part, s'offre à regrouper les hommes dispersés. Ainsi l'on peut dire que livrées aux actions profanes et séculières de l'histoire, les nations ont sauvé ce qui pouvait être sauvé : elles ont sauvé le principe de la Conscience. Puisqu'il faut renoncer à l'unité intégrale, du moins l'Eglise et l'Etat restaureront-ils des communautés

(1) XI, p. 157 ; XIV, p. 148.

(2) XI, p. 109. Dans la *Philosophie der Kunst* (V, p. 428) Schelling compare les Grandes Invasions à la déclinaison de l'aiguille magnétique. Sur l'idée de Confusion : XI, p. 114 et XII, p. 600.

particulières. Une fois extirpée la race héroïque et barbare des Géants (1) de gros Etats se différencient dans les contrées de l'Orient jadis peuplées de nomades : c'est l'époque où l'Asie antérieure voit naître le royaume de Babylone, l'empire des marchands phéniciens, la monarchie égyptienne. En même temps, la conscience s'engage dans de vastes entreprises informes ; la conscience, encore toute pleine des ébranlements monstrueux de la préhistoire, vient de secouer le joug du sabisme, mais ce n'est pas encore une conscience artiste, capable de jouer avec les figures d'un Olympe anthropomorphique ; les hommes rassemblés veulent bâtir une tour qui irait jusqu'au ciel : ils n'achèveront pas l'œuvre inhumaine ; « Audax Japeti genus »... car ces entreprises profanes seront surtout le fait de la race japétique ou prométhéenne, la plus ardente dans ses travaux, la plus capable aussi de supporter les grandes douleurs de la vie.

La séparation des peuples résulte de la séparation des langues, mais la séparation des langues est elle-même un phénomène religieux, et qui intéresse le philosophe beaucoup plus que le grammairien. C'est que le « mot » a cessé d'être pour les Romantiques, pour Schelling, pour Kanne (2) ce qu'il était encore au XVIIIe siècle, et par exemple chez un Condillac : un signe fixé, un élément logique et conventionnel qui n'est que l'instrument de la science. Le mot est vénérable, significatif, chargé de toutes sortes de vertus et d'allusions. De là sans doute la superstition des étymologies (3) que Schelling et ses contemporains, Baader,

(1) XI, p. 150, 511 ; XII, p. 619.

(2) Cité dans l'*Einleitung* avec éloge, XI, p. 224-225 ; cf. le *Panglossium* et (1811) *Pantheon der ältesten Naturphilosophie*.

(3) Voy. par exemple XI, p. 469 ; XII, p. 353. N'est-ce pas déjà le langage de Hermann Usener *(Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung)* ? Le premier lexique, dit Herder aurait pu

Creuzer, Kanne ont poussée jusqu'au mysticisme ; ce n'est pas là une vaine fantaisie héritée du *Cratyle*, des Stoïciens, de Philon ou du Néoplatonisme : c'est plutôt la conviction que le langage, loin d'être un « chiffrage » arbitraire, une symbolique toujours plus ou moins infidèle à la conscience, possède une dignité propre et comme une magie intérieure ; que l'essence même des choses s'est déposée dans les mots et que les traditions perdues pour notre mémoire, notre langue les sait encore ; car elle pense bien souvent pour nous. Dans les mots on peut recueillir la vie spirituelle (1). Cette découverte n'aurait sans doute pas été possible sans Herder, qui le premier avait assigné pour fonction au langage, non pas tant la communication sociale des idées que l'expression instinctive des sentiments. La conscience ouranienne rappelons-le, est une conscience muette, incapable de projeter les êtres démoniques sur la scène de la mythologie ; sans ce minimum d'objectivité, sans cette distance du spectateur au spectacle, il n'est pas de « nomination » possible ; on ne nomme pas ce qui emplit la conscience tout entière. Les noms servent à désigner les personnes ou les concepts les uns par rapport aux autres dans un univers composé de parties distinctes.

Le dieu envahissant du sabisme est donc un dieu sans nom ; on ne lui fait pas sa part : comment invoquer l'Etre avec qui aucune relation libre n'est possible ? L'idolâtrie progressant, le Jéhova anonyme des Juifs va se définir de plus en plus nettement par opposition

être un panthéon grammatical. — On sait comment Gœthe raille cette manie philologique des Romantiques dans la Nuit de Walpurgis classique : il s'en prend surtout au *Discours sur les divinités de Samothrace*. Schelling lui-même a raillé ces étymologies : XI, p. 29. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Æsthetik*, Werke, X¹, p. 392.

(1) Voy XI, p. 50, 520. Cf. Herder, *Ueber den Ursprung der Sprache*, 1772.

aux faux dieux. Dionysos travaille dans la conscience grecque bien avant de porter un nom (1) ; il est sur le point de dompter le principe réel, et il est encore inexprimé et implicite. Quand la force du ciel cesse de réprimer toute particularité, le mot s'émancipe à l'intérieur de la phrase où il était enchâssé, il s'épanouit comme un corps à trois dimensions ; grâce à l'alphabet qui l'analyse en caractères d'écriture, la langue devient plus maniable encore, plus déliée, plus volubile. De même que la puissance générale précède l'Olympe des dieux particuliers, de même la pesante unité du Récit engloutit d'abord les mots ailés et subtils : le discours primitif, qu'habite encore la puissance des astres, n'a pas plus besoin de formes grammaticales que l'univers n'a besoin de pieds pour marcher (2), il se fige dans une immobilité de préhistoire. De même que le polythéisme succède au monothéisme, et le polysyllabisme avec ses mots bien articulés au monosyllabisme substantiel, de même l'hétéroglossie s'installe à la place de la langue commune ; de tous côtés s'élève l'essaim des paroles bourdonnantes. Tous les mystiques du temps, Saint-Martin, Kanne, Joseph de Maistre, déplorent la ruine du Verbe intérieur, dépossédé à Babel par les langues nationales. « Ils parlent tous la langue de leur pays d'exil... » Le résultat de cette dispersion est que les hommes ne se comprennent plus. Certains sauvages sont tombés sous ce rapport au dernier degré de l'émiettement, ayant perdu toute réminiscence du λόγος divin (3) ;

(1) XII, p. 247, 259-260, 277, 281. C'est Creuzer qui prétendait que Dionysos a reçu son nom dès l'origine. Schelling lui oppose que cette divinité ne s'épanouit pas avant la crise marquée par les poèmes homériques. Cf. XIII, p. 470-472.

(2) XI, p. 132-136 ; XII, p. 547, sur le passage du monosyllabisme au polysyllabisme.

(3) XI, p. 112-115, 505.

mais l'hétéroglossie n'est elle-même que la conséquence d'un mal universel dont Schelling comme tous ses contemporains, a vivement souffert : le péché des époques « critiques » pour nos saint-simoniens, est dans cet isolement du moi, dans l'éparpillement des forces. Schelling est trop convaincu de la nécessité du devenir pour se lamenter bien longtemps sur cette fatalité ; pourtant il appelle de tous ses vœux l'époque bénie où doit se restaurer la catholicité du langage ; alors les montagnes s'abaisseront, et l'inégal s'aplanira, et le courbe se redressera, et toutes les œuvres d'Ahrimane seront détruites. L'ὁμογλωσσία au jour de la Pentecôte fait pendant à Babel (1) ; là où n'étaient que tension et division, bavardage et mensonge, régnera, selon Kanne, le silence mystique ; les âmes communieront dans une Pentecôte des paroles et des pensées.

En attendant ce beau jour, la conscience doit se laisser écarteler entre le dieu matériel et le dieu spirituel. La seule religion qui ait résisté à la scission de B et de A^2 et, par suite, au glissement vers l'idolâtrie est la religion perse (2). Mithra réunit en soi le principe matérialisant et le principe matérialisé : il se matérialise lui-même. Toujours indifférent entre Ahrimane et Ormuzd, entre la contraction et l'expansion, le refus et l'amour, Mithra réprime toute velléité mythologique, et la religion perse demeure une religion sans autels ni temples ni figures anthropomorphiques ni dieux sensibles, à une époque où le polythéisme se déchaîne de toutes parts. Partout ailleurs qu'en Perse l'idéal et le réel se séparent. C'est un déchirement. Sans doute la

(1) XIII, p. 524. Cf. Herder, *Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest* (« Christliche Schriften », 1794), éd. Suphan, Berlin, 1880), t. XIX, p. 1-59. — Joseph de Maistre. *Soirées de Saint Pétersbourg,* 10e entretien.

(1) *Philosophie der Mythologie,* 11e leçon.

conscience, brusquement délivrée de la force oppressive qui l'étouffait, se grise tout d'abord de licence, de joie et de blasphèmes : ainsi s'expliquent la frénésie de la conscience babylonienne et plus tard, au temps de Cybèle l'ivresse des Corybantes ou la joie dionysiaque (1) ; partout la moquerie de la Grèce succède à la terreur orientale. N'importe : cette conscience railleuse est d'abord une conscience blessée ; elle adore au fond le dieu étroit qui l'opprime ; perdant Ouranos, elle craint de perdre Dieu lui-même, car elle ne sait pas que les dieux du ciel sont de faux dieux. Au moins Ouranos, c'est l'unité et le repos ; aussi la conscience pleine de regrets déplore-t-elle amèrement sa propre ingratitude : Saturne, abandonné par les générations impies, s'exile dans une contrée lointaine. La liberté traîne après soi tout un cortège d'angoisses et d'avanies ; la conscience devine que c'en est fini de sa sécurité et qu'elle regrettera un jour la reposante tyrannie du ciel.

III. — L'AGE KRONIEN ET LA DEUXIÈME CONCESSION DU PRINCIPE ILLÉGITIME

Il n'y a pas de devenir sans régressions apparentes (2). Sur le point de capituler, le dieu sévère reprend vie, de même que le principe de l'animalité, au moment d'expirer, s'exalte dans la rage des fauves (3) ; cet ultime sursaut d'un dieu acculé à la défaite correspond dans la mythologie au règne de Kronos. Kronos ne représente pas un autre principe qu'Ouranos, mais ces deux personnages diffèrent par le moment du temps où ils apparais-

(1) XII, p. 247, 337, 351, 362, 387, 388. XIII, p. 434-435. Mais : XII, p. 273, 299-300, 628, 646 (sur la δεισιδαιμονία) ; XIII, p. 392.

(2) *Philosophie der Mythologie*, 14e leçon. Voy. ici même, p. 25 et note 2.

(3) XII, p. 427. Cf. VIII, p. 337.

sent. Kronos, c'est Ouranos rendu soupçonneux par l'épreuve d'Ourania et par les entreprises du dieu nouveau : Ouranos devenu concret, historique, individuel. Le même principe qui était diffus chez Ouranos apparaît en Kronos concentré, distinct et unilatéral. Kronos a un contraire, il est par réflexion et volonté ce qu'Ouranos était par nature. Le rapport qui, dans l'ordre de la Vérité, s'établit entre le Dieu unique de la conscience primordiale et le Jéhovà du monothéisme formel, ce rapport est ici transposé dans l'ordre de l'erreur : car toutes choses cheminent ainsi de l'unité inconsciente à la totalité en passant par l'antithèse. Kronos n'ignore pas ce que veut le principe moderne, ce Dionysos ardent dont nul ne sait encore le nom ; il engage sa royauté et son existence elle-même : c'est pour lui une question de vie ou de mort. Kronos sera donc un dieu cruel, agressif et méfiant. Tel est le Baal des Chananéens, le Moloch des Tyriens et Carthaginois. Les Grecs, appartenant à une époque ultérieure du devenir, ne connaissent Kronos que par ouï-dire, comme un dieu suranné et détrôné depuis longtemps par l'Olympe des divinités mythologiques. Mais en Asie Kronos est le dieu du présent ; la conscience en a encore très peur et ne s'amuserait pas à raconter ses déboires dans des poèmes plus ou moins irrespectueux.

Donc, Kronos s'est ressaisi. Contre le progrès, contre l'épanouissement de l'histoire en passé, présent et futur il se raidit désespérément ; il ne veut à aucun prix d'une succession qui le relèguerait aussitôt dans le passé : là où le dieu favorable au progrès installe l'univers des choses particulières, divisées, hiérarchisées, Kronos prétend maintenir le chaos ; les dieux multiples, s'il ne dépendait que de lui, resteraient éternellement indifférenciés dans la matrice du dieu jaloux. Sournois, il complote furtivement contre le jeune dieu, et il faut

renoncer à dénombrer ses méfaits. Quant à la conscience, elle hésite entre la menace de Kronos et les propositions de l'esprit qui souffle sur elle. Depuis qu'il y a eu Ourania, B n'est plus seul dans le ciel, l'inspiration spirituelle sillonne la nuit du vieux principe (1). La conscience qui ne peut ni persévérer dans la brutalité kronienne ni y renoncer, la conscience s'ouvre et se ferme alternativement, tour à tour illuminée par les fulgurations de l'esprit ou bien submergée par Kronos. Cette oscillation, cette « claudication » est la marque de la conscience kronienne. D'un côté c'est une conscience superstitieuse ou déïsidaïmonique (2) qui conserve le principe pernicieux comme un trésor. Pourtant, ce principe la persécute, car il ne tolère aucune vie séparée. La conscience, qui vivra la mort de ce non-dieu (3), a expérimenté la scission de B et de A^2 ; au fond elle préfère ne pas revenir au temps de la monarchie ouranienne, elle a peur maintenant de son propre passé. Par-dessus tout elle désire que A^2, le dieu enfant lui soit conservé. Pour apaiser Kronos et pour garder l'humble enfant qui un jour la sauvera, elle ne recule pas devant les offrandes les plus cruelles : ainsi s'expliquent les « hyothysies », les sacrifices humains qui ensanglantent le culte du Kronos phénicien ou punique ; les hommes offrent leurs fils à Kronos pour que Kronos conserve son propre fils au genre humain. Que n'offriraient-ils en échange de ce Dionysos précieux qui sauvera la nature et l'esprit ? Ces holocaustes où la crature sacrifie ce qu'elle a de plus cher servent donc non point à remercier Kronos (4),

(1) XII, p. 271, 286, 291. Cf. XIII, p. 449 sur certains détails de mise en scène dans les mystères d'Eleusis.

(2) XII, p. 300, 369, 646.

(3) XII, p. 294. Ce langage fait penser à Hegel.

(4) Il y a quelque flottement sur ce point dans la pensée de Schelling. Comparez XII, p. 300, 323, 325-326. Cf. XIV, p. 76, 79, 122.

mais à expier quelque chose. La conscience fait la « part du feu » ; elle déchoit provisoirement en barbarie pour sauver le principe de la civilisation ; car il n'est guère de crimes pour Schelling qui ne puissent se justifier en quelque mesure. Et en effet ces horreurs ne seront pas inutiles. Kronos nous fera cadeau de son fils ; il sera bienfaisant sans le vouloir. Lui qui pouvait consumer le divin adolescent, lui refuser non seulement la royauté mais l'existence elle-même, voilà qu'il lui fait place. Kronos concèdera l'existence au héros secourable à condition qu'il dépouille toute majesté : Dionysos, sera non pas un dieu, mais un démon, le serviteur des hommes, l'Hercule des Douze Travaux. Il n'en faut pas plus à la conscience. La Conscience kronienne de Schelling ressemble à la philosophie de Hegel, dont Schelling dit quelque part (1) que si on lui accorde seulement trois pieds de sol (à savoir les trois Idées d'Etre, de Rien et de Devenir) elle conquerra, comme le Vichnou de la fable, le ciel, la terre et l'enfer. Naturellement Kronos garde une inclination incoercible à dévorer A^2, à redevenir Ouranos, à rentrer dans l'invisible ; il voudrait bien révoquer ses imprudentes concessions. Trop tard ! le nain sera géant. Dieu lui-même hésiterait à défaire une chose faite... Il faut maintenant aller jusqu'au bout de l'histoire. En permettant Dionysos, l'être démonique, Kronos a permis le Christ et la mort de tous les dieux.

Bien entendu nous n'en sommes pas encore là. Pourtant la tyrannie de Kronos est plus fragile encore que celle d'Ouranos. L'apparition de Cybèle, la « grand'-mère des dieux » phrygienne, marque l'assouplissement définitif du principe rigide. Cybèle joue par rapport

(1) *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, X, p. 144-145.

à Kronos le même rôle qu'Ourania par rapport à Ouranos ; elle diffère d'Ourania comme Kronos d'Ouranos par le moment du temps qui la voit naître. Pour la deuxième fois B apparaît chancelant, efféminé ; mais c'est maintenant une catabole effective, et non plus seulement possible. Le passé immémorial entre en convulsion, et son déclin provoque l'orgiasme enthousiaste des Corybantes et des pompes cybéliennes. C'est un délire, une rage sacrée. Le nom même de Cybèle exprime ce vacillement de la conscience. Le vieux despote est culbuté des hauteurs où il trônait ; autrement dit : B, qui régnait dans le ciel des généralités infinies, doit se relâcher et descendre dans la plaine ; toute la nature, en proie à une joyeuse folie, célèbre bruyamment l'apparition des formes déterminées qui essaiment là où régnaient seulement l'orgasme des forces et l'unité monstrueuse. Sur le char où elle est représentée assise, la déesse est entourée de sièges vides, destinés sans doute aux multiples dieux de l'avenir dont elle se pressent mère. Sur tout le passage du cortège on sème l'airain et l'argent qui sont les symboles de la civilisation urbaine (1). Cybèle avance, précédée par la musique sauvage des fifres, des tambours, des cymbales et des cornes phrygiennes. Jamais il n'y avait eu autant de cris, de chants et de vacarme sur la terre de Dieu ; c'est la conscience qui s'étourdit elle-même et qui assourdit le despote astucieux afin de lui escamoter Dionysos. Quel est donc ce jeune demi-dieu dont la conscience titubante fête la libération ?

IV. — Dionysos

Perséphone, Ouranos et Ourania, Kronos et Cybèle représentent les incarnations successives de B. La pre-

(1) XII, p. 361 ; XIII, p. 419.

mière puissance, comme le Protée de la fable, revêt toutes sortes de formes pour éluder son destin ; traquée par un ennemi invisible, elle devient femme, elle se fait humble, petite et docile, dans l'espoir d'échapper à l'anéantissement inévitable. Jusqu'à présent B seul occupe la scène de la conscience, mais on devine qu'un personnage caché tire les ficelles. Ce personnage caché est A^2. L'un des premiers avec Creuzer, Schelling a compris l'importance de Dionysos pour la mythologie. Dionysos n'est pas un dieu comme les autres ; c'est une cause spirituelle, un dieu formel. Schelling distingue souvent les dieux formels et les dieux substantiels ou matériels (1). Ces derniers sont les incarnations multiples des trois puissances : tels par exemple les dieux particuliers de l'Olympe, les formes réelles de Vichnou, les dieux-animaux de l'Egypte. Au contraire les trois Cabires de Samothrace, Ouranos, Dionysos sont les puissances elles-mêmes, les « Deorum Dii ». Dionysos est toujours resté le dieu de la jeunesse. Il est plus jeune que Kronos, plus jeune même que Zeus : c'est le cadet des dieux. Comme il faut toujours faire acception du moment du temps, nous devrons suivre, à travers toute une succession de personnages mythologiques, l'évolution du principe dionysien, comme nous avons suivi les avatars du principe illégitime. Au début de l'âge kronien Dionysos est encore très humble et presque servile : tels sont Héraclès chez les Grecs et en Asie Melkart, l'Hercule phénicien. Héraclès est un Dionysos humilié, de même que Kronos est un Ouranos opiniâtre. L'autocrate, encore tout plein d'orgueil et d'arrogance, permet tout juste à Héraclès de vivre, mais non point de

(1) XII, p. 306, 313, 333, 609, 650-651, 663.

régner (1). Dionysos, comme le Messie, doit souffrir à notre place, endosser notre maladie ; son calvaire est très long. La passion du Sauveur ne commence donc pas seulement avec l'incarnation : le Sauveur est crucifié dès le début, aussitôt que la conscience a exalté Kronos ; la Dionysologie est donc la clef de la Christologie (2). On sait combien diffèrent les destinées de —A et de +A : —A devient B, c'est-à-dire Ouranos, directement, mais A^2 ne reconquerra la royauté que par labeur et au prix de mille souffrances. Tandis que Kronos est dieu en lui-même et tout de suite, Dionysos commence pas être un demi-dieu, un prince héracléen, un fils de mortelle. Héraclès est la plus ancienne des divinités dionysiaques. Il est encore à moitié humain ; la jalousie de Héra, c'est-à-dire du principe conservateur met obstacle à sa naissance ; Kronos enfin le condamne à toutes sortes d'épreuves humiliantes. Plus tard la conscience libérée ironisera sur le dieu poltron et soupçonneux qui opprimait Héraclès, mais à l'époque des Travaux elle redoute encore l'intransigeance de Kronos, son appétit cruel. Héraclès, comme l'Osiris égyptien, est un philanthrope, un démon bienfaisant, τοῖς ἀνθρώποις εὔνους ; au cours de ses nombreux exploits il extermine les monstres nuisibles à l'humanité (3), dompte le tyran Aïdès, empêche les sacrifices humains, chasse enfin les derniers fantômes d'une conscience barbare ; il tue le Centaure, l'homme-cheval, c'est-à-dire la nature humaine indomptée que Dionysos apprivoisera. C'est l'ami des hommes. A la fin il devra monter sur un bûcher

(1) XII, p. 325 ; XIII, p. 394. A Héraclès Schelling consacre le 15e leçon de la *Philosophie der Mythologie*.

(2) XII, p. 316 ; XIII, p. 376-377. Cette idée n'est pas étrangère à l'*Empédocle* de Hölderlin. Le jeune Hegel comparaît aussi le Christ à Hercule martyr. Cf. les *Sämundis Führungen* de Kanne (1816).

(3) XII, p. 314, 337.

pour que meure définitivement sa naturalité ; le feu, consumant la vie mensongère, glorifiera la vie de l'esprit.

Dionysos lui-même n'a pas eu besoin de cette apothéose. Dionysos aussi est le bienveillant, le démon favorable à la vie humaine ; comme Prométhée contre Zeus, il prend contre Kronos le parti des hommes. Mais Prométhée se révolte contre la majesté du Dieu légitime, et par conséquent c'est un sacrilège ; Dionysos, au contraire, se dresse au nom du présent, et de cet Olympe même dont Zeus sera le roi contre un tyran suranné : c'est donc un libérateur, un σωτήρ. Dionysos, c'est la joyeuse folie et non point, comme Prométhée, le désespoir et la haine. Il a eu d'abord beaucoup d'ennemis : Lycurgue, Penthée et surtout Orphée. ORPHÉE, qui mourra déchiré par les Ménades, c'est-à-dire par le polythéisme dionysiaque, représente la vieille conscience encore méfiante, et hostile à son bienfaiteur. Orphée, l'anti-Homère, est un principe oriental ; à Dionysos il préfère Apollon, c'est-à-dire le culte des astres. L'orphisme est, avec le bouddhisme, avec la religion de Mithra, l'une des rares forces spirituelles qui aient lutté — bien inutilement — contre l'inclination mythologique (1). Mais l'ἀντίθεος, je veux dire l'adversaire de Kronos, se fait de plus en plus pressant. On peut distinguer, selon le temps, trois dieux dionysiaques qui sont comme les symptômes successifs de la décadence kronienne : ZAGREUS, BACCHOS et IACCHOS (2). En un sens, tout n'est que Dionysos. Dionysos-Zagreus est encore un Dionysos substantiel et chthonien ; si son père est Zeus, sa mère est Perséphone, une barbare, c'est dire qu'il adhère encore à la puissance sinistre d'où vient tout le mal. Avec

(1) *Philosophie der Mythologie,* 11e leçon (sur le Parsisme), 22e leçon (sur le Bouddhisme) ; *Philosophie der Offenbarung,* 19e leçon (sur l'Orphisme).

(2) *Philosophie der Offenbarung,* 21e leçon.

Bacchus, le Dionysos thébain, s'affirment les droits de la particularité concrète ; Dionysos deuxième est un dieu généreux et humain qui distribue à chacun son dû. Dionysos troisième, ou Iacchos, est le plus mystique des trois Dionysos ; c'est le dieu des mystères, l'Eleusinien κατ'ἐξοχήν, le Dionysos puîné promis aux initiés. Tout ce que la vie humaine a de douloureux, le dieu aussi l'a éprouvé, mais les persécutions kroniennes n'auront pas été inutiles et Zagreus ressuscitera en Iacchos. Iacchos est fils de Déméter, et non plus de Perséphone comme le Dionysos sauvage ; les trois déesses Perséphone, Déméter et Koré représentent en effet dans la conscience païenne une succession exactement parallèle à celle des trois Dionysos. Perséphone, on s'en souvient, est l'altérité primordiale ; la conscience, voyant où Perséphone la menait, l'expulse et l'abandonne au royaume des ombres, à Aïdès l'invisible : l'histoire du « rapt de Perséphone » ne signifie pas autre chose que ce retour de B à l'état latent. Quant à Déméter (1) c'est la conscience elle-même privée de sa fille, c'est-à-dire de la puissance illégitime, qui est bien un peu son œuvre. Elle n'y a renoncé qu'à contre-cœur. Et la voilà maintenant qui regrette sa Perséphone car elle sait que si Perséphone demeure infernale, la nature restera déchirée en corps et le divin en λείψανα pantelants. La conscience met donc en scène son propre deuil ; elle se représente vide, affamée et pleine de désirs, cherchant partout la vierge que Aïdès a ravie. Toutefois, Déméter n'est pas, comme Isis, obligée de descendre elle-même aux enfers

(1) *Philosophie der Mythologie*, 14e et 27e leçons ; *Philosophie der Offenbarung*, 19e leçon. Cf. déjà V, p. 124. Wilhelm Schütz écrivit un drame sur le rapt de Proserpine (« Eine Frühlingsfeier ») dans un esprit d'allégorie naturiste. A. W. Schlegel le communiqua à Schelling qui en parle dans une lettre de 1802 (XV^1, p. 432). Cf. Strich, *op. cit.*, II, p. 110-111.

pour retrouver le principe révolu (1) ; la déesse inconsolable cessera de pleurer, Perséphone lui sera rendue. Koré est Perséphone redevenue vierge et ouranienne ; la conscience pure épousera le dieu pur ; Koré fait pendant à Iacchos en qui ressuscite, transfigurée, la vieille puissance titanique. Les mystères d'Eleusis célébraient cet apaisement de la conscience blessée ; ils indiquent le point où le mythique et le mystique se rejoignent.

Car le culte de Dionysos se transforme en même temps qu'évoluent la conscience dionysiaque et Dionysos lui-même, c'est-à-dire le sujet et son objet. Avant de se réfugier dans le secret des mystères, la ferveur dionysienne s'est déchaînée dans les bruyantes jubilations bachiques ; le culte du Dionysos ésotérique et définitivement spirituel succède à la religion publique de Bacchus. L'orgiasme bachique est contemporain d'un Dionysos encore contesté ; ce n'est point une piété mystique, mais une frénésie de la conscience : tout le monde, comme au temps de Cybèle, fête avec enthousiasme la déchéance du principe kronien (2). Il y a encore dans ce délire comme une dissonance cachée qui tient au cauchemar dont les hommes viennent de se délivrer ; et l'orgie elle-même ne représente pas autre chose que cet éclatement de l'unité tyrannique distendue par les revendications du concret. Il convient d'étudier les satellites qui composent la suite de A^2 et qui en éclairent les intentions. Dans le joyeux cortège du dieu ivre figurent Tityres et Satyres, les chèvrepieds, c'est-à-dire les représentants de cette animalité défunte que la flèche d'Hercule a blessée à mort en la personne de Centaure. A la naissance des animaux dans la nature

(1) XI, p. 62 ; XII, p. 631.
(2) Cf. VIII, p. 337.

correspond la seconde catabole du principe aveugle dans l'histoire de la conscience (1) — car on sait que le parallélisme est rigoureux entre l'évolution divine et la mythogonie. De là le culte des dieux-animaux en Egypte. Mais le nouveau dieu de la Grèce n'extermine pas l'animalité : il aime mieux la domestiquer, car le propre de l'esprit est moins de renier ou volatiliser la nature que de la prendre à son service. Tel est par exemple Silène, le plus vieux et le plus rusé des Satyres. Silène est le principe sauvage apprivoisé, adouci, devenu familier et conscient de soi ; comme tout ce qui a connu à la fois la grandeur et l'humiliation, il se considère lui-même avec une certaine ironie ; de là sa désinvolture, ses plaisanteries. Un dieu tombé ne prend rien au tragique : il chevauche un âne comme Jésus entrant à Jérusalem (2) — car il faut que le principe déchu soit tourné en dérision, mais non point anéanti. Cornu, velu, chèvre-pied, Pan est la nature en personne, mais la nature pacifiée, celle qui environne les hommes dans le silence des forêts et la paix des champs. C'est le dieu de la campagne et des pasteurs. Il est rustique des pieds jusqu'à la tête, mais son antique sauvagerie est devenue railleuse. Maintenant il serait plutôt comique ; vestige mélancolique du passé, il habite les vastes solitudes, entouré du cortège des faunes et de tous les êtres paniques. Il y a pourtant dans cet ami des hommes quelque chose d'élémentaire et d'inquiétant ; c'est la cause des terreurs sans fondement, je veux dire de ces terreurs mystérieuses qu'on appelle les paniques et qui n'ont jamais de cause

(1) XII, p. 269, 365, 368, 421-430. Cf. p. 342 et XIII, p. 437. Sur le culte des animaux, voir Hegel, *Vorlesungen über die Æsthetik* (Werke, Berlin, 1842-1843), X¹, p. 448 ; X², p. 27-37. Comparez chez Schelling, XII, p. 308 et XIII, p. 416.

(2) XIII, p. 438 et XII, p. 366 (sur Typhon).

particulière ; la panique est provoquée par l'élément invisible et général de la nature, par les revanches soudaines et irrésistibles de notre barbarie immémoriale ; c'est une terreur métaphysique. Pan représente le silence de la nature ; Vacarme est son fils ; car dans ce silence grandiose ceux qui écoutent attentivement discerneraient toutes sortes de menaces surnaturelles. Le silence de Pan atteint son apogée vers midi. Alors il ne faut pas le troubler. Lorsque Pan fait sa sieste, les pasteurs de Théocrite ont peur de souffler dans leurs flûtes ; car ses réveils sont terribles : ce sont en quelque sorte les suprêmes convulsions d'un passé monstrueux qui pèse comme une menace sur Dionysos, sur notre présent et sur notre liberté.

L'avènement de Dionysos achève de bouleverser la condition des hommes. Au temps d'Ouranos l'humanité était nomade et guerrière (1) errant à travers les vastes déserts qui sont le domaine du dieu général (2). Héraclès et Melkart l'initient à l'existence sédentaire, à l'industrie, à la navigation, aux belles villes fortifiées (3). Les monarchies patriarcales telles que la Perse et l'Assyrie déclinent partout, cependant que prospère à Carthage une civilisation essentiellement urbaine et commerçante. A l'école du deuxième dieu les hommes apprennent la clôture des champs, les beaux-arts et les bienfaits d'une vie policée. Ils deviennent sociables et artistes, ils se guérissent de l'antique vagabondage. Sans doute Kronos favorise autant qu'il peut l'inclination barbare ; Kronos est resté le dieu des solitudes et de la vaste campagne ; les nations kroniennes se détournent à nouveau du continent et des grandes

(1) XI, p. 153-154, 157-158, 167 ; XII, p. 238, 362, 402, 581, 588.
(2) XIV, p. 137-140.
(3) XI, p. 153-154, 159, 510, 512 ; XII, p. 308-309, 402 ; XIII, p. 418.

cités pour sillonner les déserts stériles de la mer ; par contre, les Egyptiens redoutent la mer comme tout ce qui est typhonien : revenus au sol de leur pays, ils le couvrent de moissons dorées et de tous les présents d'Isis. Car si Kronos, Typhon et Ahrimane sont les dieux des espaces vides et du grand air, Dionysos, Triptolème, Ormuzd et Osiris représentent l'agriculture et la propriété divisée (1). Déméter qui établit les lois civiles est une déesse agricole autant que θεσμοφόρος (2). Les ancêtres de l'humanité dionysienne ne semaient pas le grain fécond : ils ignoraient les maisons et les champs cultivés ; après le déluge, Noé devient laboureur et plante la première vigne. Le vin et le blé figurent en effet parmi les dons du dieu moderne (3) : Cérès donne le pain comme Dionysos le vin. Le blé nourrit les corps, mais le vin nourrit l'esprit : il contient les grandes voluptés et les grandes douleurs de la vie. Le vin est pour ainsi dire le sang de la défaite titanique, le sang de la terre : le principe réel écrasé se spiritualise et peut se conserver comme un secret en gardant sa nature démonique. Le vin est un don spirituel. De là l'allégresse, la joyeuse démence qu'il provoque chez les hommes. « Quo me rapis, Bacche ?... » La conscience, en proie à la folie du vin, ridiculise le vieux tyran qui l'opprimait.

Dionysos est le dieu de la joie. Et c'est ici qu'apparaît bien, malgré son aversion foncière pour l' « Aufklärung », toute la défiance de Schelling, à l'égard des déclamations obscurantistes (4). Au temps de Schelling beaucoup de romantiques regrettent, comme la conscience

(1) XII, p. 225, 238, 308, 362, 402-403, 430 ; XIV, p. 126.
(2) XII, p. 636-637 ; XIII, p. 416-417 et 419.
(3) XI, p. 153-154, 168 ; XII, p. 436-437 ; XIV, p. 304-305 (sur la Cène. cf. V, p. 434).
(4) Voir XIII, p. 418 et surtout XII, p. 281-282.

kronienne, l'unité majestueuse qui tenait les hommes groupés; ils errent eux aussi à la recherche de leur Perséphone, appelant à grands cris la servitude délicieuse qui s'est réfugiée aux enfers ; ils font peu de cas des dons prosaïques de Cérès, de l'agriculture pacifique, de la liberté et des lois ; et ils nous parlent volontiers d'un temps hardi, d'une génération plus forte, et plus noble que la nôtre et d'une sorte de féodalité spirituelle dont tous ces théocrates souhaitent la restauration ; on leur propose les bienfaits d'une civilisation raisonnable mais ils ne rêvent que du principe gigantesque et désertique qui romprait l'enchantement de « l'atomisme ». L'Atomisme assurément n'est pas le vrai, mais les théocrates n'ont pas raison ; ils ne savent pas que le devenir est irréversible et que Dieu a voulu épuiser toutes les variétés du scandale. Ou pense-t-on que le progrès qui a conduit la philosophie grecque jusqu'à Socrate ait été inutile ? Cette évolution récapitule à l'intérieur de la pensée, et selon un rythme accéléré, l'odyssée de la conscience religieuse. Au sabisme correspondent les systèmes des vieux physiologues ioniens, qui choisissent pour centre l'un des éléments cosmiques. Parménide à son tour est le Kronos de la philosophie, dévorant dès leur naissance les particularités concrètes, la pluralité, la mobilité, l'altérité. Ce monisme vorace ne résistera pas à l'Ironie socratique. Socrate est le Dionysos de la philosophie, l'homme démonique qui dissout par ses questions et par sa dialectique railleuse l'unité kronienne des Eléates. Avec Socrate le multiple commence à respirer librement ; il y a désormais de la place en Grèce pour les idées agiles, aiguës et déliées, pour la critique féconde. C'est en cela que Socrate « humanise » la philosophie : il l'arrache au ciel désertique d'Ouranos, à l'adoration des météores, il libère la joyeuse variété des diffé-

rences, il fonde enfin un savoir humain, ailé, subtil dans le champ duquel s'exercera l'analyse d'Aristote. Aristophane méprise ce sage dionysiaque qui enivre la vieille cité forte et homogène ; Socrate boira la ciguë ; il devra, comme Héraclès, souffrir pour ces hommes dont il est l'ami, mais qui détestent leur bienfaiteur. Pourtant rien n'empêchera plus le triomphe du principe qu'il représente. Qui donc referait contre Socrate le procès de Mélissus ? qui oserait s'en prendre à la vocation dionysienne, cette vocation sans laquelle Jésus-Christ ne serait pas ?

CHAPITRE VI

HISTOIRE DE LA CONSCIENCE *(suite)*

TROISIÈME PARTIE

La Mythologie

> « Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes. » (Christophe Œtinger).
>
> « Denn das Wesen muss überhaupt erscheinen ; es ist nichts, wenn es nicht erscheint... » (« Car l'essence doit se montrer. Elle n'est rien si elle ne se montre pas. » Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (éd. Lasson, VIII², p. 580.)

Le principe dionysien ayant définitivement la victoire, rien n'empêche plus le morcellement de la divinité usurpatrice. De ce morcellement naît le Paganisme classique. Arrivés en ce point où la mythologie devient enfin possible, nous pouvons nous arrêter quelque temps ; il y a du nouveau dans l'histoire de la conscience : *quelque chose est devenu visible.* C'est l'époque où la conscience, délivrée d'une oppression immémoriale, s'entoure de bruit, de couleurs et de mouvement, multiplie autour d'elle les figures joyeusement bigarrées ; et de même dans la création divine qui a servi de modèle

au devenir la mauvaise volonté rendue inoffensive essaimait en corps organisés pour aboutir enfin à son chef-d'œuvre, l'Homme. Tout nous dit que ce moment où quelque chose devient visible doit être un moment essentiel, aussi bien dans l'histoire de la conscience que dans l'histoire de Dieu. L'histoire de Dieu, on l'a vu, est surtout une Théophanie, c'est-à-dire une « apparition » : quelque chose *se révèle* (1), qui n'était pas manifeste. Autant le possible doit être abrité contre les limitations de l'existence, autant il importe de respecter la dignité du réel ; mais justement la volonté qui s'abstient ne va pas sans le vouloir manifeste, et le devenir est là pour expliquer comment l'infini s'actualise effectivement : car c'est dans le temps que l'essence pure de tout être devient l'altérité libre de toute essence. Si donc Schelling exalte la pureté du possible, c'est parce qu'il se fait une haute idée du réel, parce que l'altérité est un moment essentiel dans la vie divine ; le Seigneur, s'il n'est pas impuissant, est forcément le Seigneur de quelque chose, c'est-à-dire une « vox relativa » (2) ; il doit y avoir quelque chose « praeter Deum », sinon « extra » (3), et la création ne peut être considérée comme un luxe. Il faut, on l'a vu, que tout le possible arrive ; que l'Absolu fasse tout ce qu'il peut faire ; que la progéniture de l'Absolu donne toute sa mesure. Ainsi l'homme sera Dieu, et le Fils de Dieu à son tour sera Dieu ἐν τῷ κόσμῳ. De là l'attention que Schelling, par opposition à Fichte, a toujours accordée aux créatures visibles de l'Absolu : la Nature, l'Art, les Mythologies. L'altérité n'est pas

(1) Sur l'idée d' « Offenbarung » en général cf. XIII, p. 142, 188. Voy. p. 32, 158, 201 de notre livre. XIV, p. 211.

(2) C'est ce que la *Darstellung des philosophischen Empirismus* appelle la perspective du Corrélat : X, p. 261, 281 ; XIII, p. 291. Voy. p. 125, 158-159 de notre livre ; cf. VIII, p. 259.

(3) X, p. 274, 276 ; XII, p. 96-97, 109, 124 ; XIII, p. 283, 321, 352.

un accident : l'histoire de la conscience païenne va nous le prouver une fois de plus.

I. — L'IMAGERIE

Le goût de l'imagerie (1) correspond à une tendance assez générale des Romantiques allemands. Cette tendance les éloigne, non seulement de Fichte et de Schleiermacher, mais du Protestantisme en général, auquel Gœthe lui-même reprochait sa pauvreté en signes et symboles poétiques (2). Schelling aussi, surtout à l'époque où il s'est rapproché le plus des catholiques, attaque violemment le « supra-naturalisme » qui ne veut rien savoir des images sensibles ; Surnature dira-t-il beaucoup plus tard, implique nécessairement Nature (3), tout de même que l'intemporel suppose le temps et le supra-rationnel la raison. Solger, Steffens, Tieck, Novalis, Frédéric Schlegel s'enthousiasment pour la Madone Sixtine, pour la dévotion romaine, pour la religion des saints, des fêtes et des fleurs, enfin pour tout ce paganisme familier et touchant qui donne au sacré une forme visible. Cette dévotion pathétique anime notre Chateaubriand et son *Génie du Christianisme ;* c'est elle encore que l'on retrouve chez le musicien Franz Liszt dont le *Christus* est un hymne à la beauté et à la majesté impériale de l'Eglise. La ferveur qui coule à pleins bords dans ces somptueuses apothéoses est donc plus esthétique encore que mystique ; qui ne peut atteindre Dieu en esprit, dit Solger, le voit en images. On cherche Dieu incorporé

(1) A. W. Schlegel parle de la « Bilderung » ; Creuzer de la « Bildnerei »,

(2) *Aus meinem Leben,* II, 7-8 ; *Wilhelm Meisters Wanderjahre,* II. 2 et 9. Cf. *Die Braut von Korinth.* Schiller regrette le polythéisme *(Die Götter Griechenlands)* et professe un idéal humaniste.

(3) XI, p. 246-247 ; XIII, p. 185-189. Cf. XIV, p. 20.

et figuré (1), et l'on maudit de tout cœur le rationalisme scolaire qui a failli tuer la beauté et la fantaisie ; car il s'agit, comme le voulait déjà Hamann, de substituer les μῦθοι aux λόγοι ; l' « Aufklärung », par exemple, représente pour E. T. A. Hoffmann le principe hostile, l'esprit de Prose, le dragon qui sera vaincu par les salamandres et les esprits élémentaires de la poésie. Il faut comprendre cet enthousiasme général, cette aversion pour la « cosmophobie » idéaliste si l'on veut expliquer ce qui rendit possible, entre 1800 et 1830, une philosophie de l'Art et une philosophie de la Mythologie (2). L'Art, nous dit le *Système de l'idéalisme transcendantal*, est l'organe ou le « document » suprême de la philosophie, le saint des saints par excellence ; ou, si l'on préfère le langage tout schellingien du jeune Hegel (3) : les poètes vont retrouver leur mission primitive, qui est l'éducation du genre humain ; ce qu'il nous faut, c'est un monothéisme de la raison et du cœur, un polythéisme de l'imagination et de l'art : une mythologie qui serait philosophique et rationnelle, une philosophie qui deviendrait plastique et mythologique (4).

A la raison prosaïque les romantiques se plaisent

(1) Friedrich Schlegel, *Rede über die Mythologie* (éd. J. Minor des *Prosaische Jugendschriften*, Vienne, 1882, tome II, p. 357-363).

(2) Pour tout ce qui concerne le thème mythologique à l'époque romantique, consulter les deux volumes de la précieuse compilation de F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner* (1910). Sur l'évolution de l'idée de mythe chez Schelling : Adolf Allwohn, *Der Mythos bei Schelling* (« Kantstudien », 61, 1927).

(3) *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, manuscrit publié en 1917 par Franz Rosenzweig ; il s'agit de la copie d'une esquisse de Schelling datant de 1795. Cette idée d'un messianisme de la poésie ou, comme dit V. Hugo, du « mage » traîne un peu partout chez nos Saint-Simoniens et chez Ballanche.

(4) Cf. XI, p. 54. *Le Système de l'Idéalisme transcendantal* voyait la philosophie tout entière se résorber dans l'océan de la poésie à venir ; la *Philosophie de l'Art* parle seulement d'une collaboration de la mythologie et de la science.

donc à opposer une faculté vive et exubérante qu'ils appellent « Gemüt », Fantaisie, Imagination, et qui serait, au sens propre, l'organe de la « Bildnerei », la fonction des images (1). Aux abstractions de l'entendement le Gemüt substituera, selon Fr. Schlegel, le beau chaos de la divine fantaisie ; c'est encore le « Gemüt », autrement dit l'intuition du poète, autrement dit l'amour que Hoffmann et Novalis chargent de déchiffrer le mystère de la nature, d'une vue indivisible et immédiate. Car il y a un mystère à déchiffrer. Le goût de l'imagerie, par lui-même, ne suffirait pas à justifier une philosophie de l'art et une philosophie des mythes ; le poète peut raconter les mythes, mais non point philosopher sur les mythes. S'il existe une philosophie des images (2), c'est parce que les images ont un sens profond, parce que le sensible fait allusion au spirituel et à l'intelligible. Une grande partie du Romantisme a vécu sur cette idée que la nature n'est pas seulement elle-même.

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis

chante le Chœur mystique à la fin du second *Faust*, et l'on sait quel sublime commentaire musical Franz Liszt a donné à ces paroles. La nature est pleine d'innombrables indices, de réticences, d'arrière-pensées significatives : le divin, dit Schelling dans la *Profession de foi épicurienne de Heinz Widerporst*, ne se révèle-t-il pas en hiéroglyphes dans les fleurs, pierres et métaux,

(1) VI, p. 571 : l'œuvre d'art veut un corps.

(2) Nous devons beaucoup dans ce chapitre à la *Philosophie der symbolischen Formen (I Die Sprache, II Das mythische Denken)*, de Ernst Cassirer (2 vol., Berlin, 1923-1925), ainsi qu'à ses belles études : *Philosophie der Mythologie, Begriffsbildung im mythischen Denken, Sprache und Mythos.*

dans l'air et la lumière (1) ? Chez nous aussi, Ballanche parle volontiers du voile d'Isis qui recouvre l'univers et que les initiés apprennent à soulever pour lire sur le visage du monde les secrets de l'esprit. Cet hermétisme nous est apparu pour la première fois dans l'Ironie schellingienne et dans la théorie du prophétisme (2) : de même que les images sont les hiéroglyphes du monde spirituel, de même le présent livrerait à ceux qui savent le déchiffrer l'énigme de l'avenir ; quant à l'ironie elle nous enseigne à nous défier des apparences, à ne rien prendre à la lettre. En somme la nature tout entière est pleine d'ironie puisqu'elle dit une chose et en pense une autre, puisqu'elle ne parle, comme le sphinx, que par énigmes et paraboles. De là vient sans doute l'intérêt que les romantiques ont porté au problème du langage. Le langage est situé, en quelque sorte, à la frontière de l'image et du concept, je veux dire au point précis où l'idée va s'exprimer en sons ou en gestes tandis que l'image, à son tour s'évapore en pensée. Dès 1768 Herder rêve d'une « Sémiotique », c'est-à-dire d'une sorte de physiognomonie du langage qui consisterait à déchiffrer l'âme humaine dans les mots. Mais nul ne devait mieux approfondir la nature symbolique de l'imagerie que le grand Creuzer, dont on sait l'influence sur Schelling (3) ; nul n'est allé plus avant dans l'analyse de l' « Iconisme ». Comme J.-J. Wagner et la plupart des romantiques, Creuzer pense que l'image est plus précoce, plus impressionnante aussi que le discours : προσβολή précède διέξοδος. Les premiers sages ont exprimé l'invi-

(1) Cf. III, p. 628.
(2) Voy. p. 17, 154 de notre livre.
(3) Le tome I de la *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen,* paraît en 1810. Voir l'excellent recueil des textes réunis par Ernst Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik* (Tübingen, 1926).

sible (« ausprägen ») en figures intuitives et concrètes. La ligne droite de la démonstration n'a donc pas été d'abord le chemin le plus court : primitivement l'imagination s'est exprimée par le détour des figures symboliques (« Sinnbild », « Sinnspruch »), et non point ἐκ τοῦ εὐθέως. La lumière simple de l'idée se disperse, dans le symbole, en un arc-en-ciel de couleurs ; mais notre intuition en refait la synthèse, substituant à la pensée discursive une vue indivisible et globale du réel. Les symboles sont laconiques ; comparables aux hiéroglyphes (1), ils peignent les notions instantanément et illuminent de leurs fulgurations la nuit des concepts ; ce sont des brachylogies et leur concision même les rend solennels. La fonction iconique ou expressive des symboles n'a de sens que parce qu'ils sont, pour ainsi dire, la copule du corps et de l'âme. La Symbolique est donc inséparable de l'herméneutique, c'est-à-die d'une science de l'Interprétation ; forme primitive de l'enseignement, elle consistait dans une δεῖξις θεῶν plutôt que dans des démonstrations dogmatiques. Les prêtres furent les premiers « exégètes » (ἐξηγηταί, περιηγηταί), les αἰνικταί qui révélèrent aux hommes (ἀναφαίνειν, εἰκάζειν) les énigmes sacrées. Avec une grande pénétration Creuzer s'attache à classer les variétés de σύμβολα, auditifs ou visuels, et les expressions tropiques qui en dérivent; il définit l'Emblème, l'Image et la Métaphore où il reconnaît le principal organe des personnifications anthropomorphiques. Lorsque l'adéquation est parfaite entre le contenu et la forme,

(1) I, p. 15, 69 ; V, p. 549 (où il met le hiéroglyphisme au-dessous de l'allégorie) ; XII, p. 550. Cf. Creuzer, *Symbolik* I, 3 § 26 et Fr. Schlegel, *Philosophie des Lebens,* 12e leçon. Cette expression joue un grand rôle chez G. H. Von Schubert (*Symbolik des Traums,* 1815), Molitor et Charles Fourier. Cf. Renan *Etudes d'histoire religieuse,* p. 19. Otto Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Lehren,* I, Einleitung (Leipzig 1887), p. 34-43.

comme c'est le cas, par exemple dans la sculpture grecque, la symbolique est de nature *plastique ;* elle est *mystique*, au contraire, quand l'insondable plénitude de l'essence n'arrive pas à s'exprimer entièrement dans la forme, quand il y a entre l'infini et le fini une « incongruence » persistante : le symbole flotte alors parmi les pressentiments nocturnes et cette hésitation même le rend excitant et profond.

La nature déroule donc sous nos yeux un poème hermétique dans lequel les initiés savent lire les secrets de Dieu. Schelling, bien qu'il n'adopte pas sans réserves la symbolique de Creuzer, accepte lui aussi cette idée qu'il y a un univers exotérique et un univers ésotérique (1), que toutes les choses portent la marque de cette duplicité, de cette épaisseur spirituelle. Il y a une nature et, derrière cette nature, une Surnature invisible dont la silhouette apparaît, pour ainsi dire, en filigrane à ceux qui savent voir ; — une mythologie et, au sein même de cette mythologie, des Mystères qui annoncent en plein paganisme le grand jour de la Révélation ; que dis-je ? la philosophie négative nous initie à la positive, et les puissances elles-mêmes, qui sont Jéhova exotérique ou cosmique, font perpétuellement allusion au Seigneur du monothéisme. L'imagerie n'aurait-elle donc pour but que de se supprimer elle-même ?

II. — Variétés du symbolisme

C'est l'opinion de la plupart des mythographes, et Schelling l'a professée lui-même pendant longtemps.

(1) C'est le langage du *Bruno* IV, p. 231-234 ; XII, p. 376, 628, 632, 643 ; XIII, p. 179, 187-188, 340, 409 ; XIV, p. 3, 57. Cf. XIII, p. 155 ; XI, p. 212 ; VIII, p. 362. Cf. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 8e leçon (V, p. 289).

Mais il y a plusieurs façons de déprécier les images : selon qu'on les chargera d'exprimer des vérités philosophiques, morales ou historiques, on adoptera soit l'idée d'une mythologie doctrinale, soit l'evhémérisme. Dans les deux cas l'image perd son autonomie au profit du « sens » dont elle est devenue le signe. La tentation est grande de considérer les dieux comme le produit de multiples apothéoses (1). Cette conception anthropocentriste qui trouvait, au temps de Schelling, d'assez nombreux partisans parmi les érudits médiocres de France et d'Allemagne (2) n'était pas absolument étrangère au symbolisme de notre Ballanche, puisque Ballanche regarde, par exemple, les voyages d'Ulysse ou, les aventures d'Orphée comme des épisodes de la lutte entre patriciens et plébéiens (3). Ne retrouverait-on pas des traces d'evhémérisme jusque dans les vues anti-chrétiennes de Ludwig Feuerbach ? Schelling s'élève avec force contre ces platitudes. Les dieux ne sont pas des hommes déifiés ; mais au contraire, ce sont les dieux qui s'humanisent, deviennent rois, législateurs ou héros de légende (4). Par exemple : loin que le dieu Quirinus soit un Romulus divinisé il faut dire, tout au contraire, que Romulus est un Quirinus humanisé : loin que la mythologie soit une histoire devenue miraculeusement sacrée, c'est l'histoire qui transporte dans l'ordre de la vie humaine

(1) XI, p. 27-28 ; XII, p. 312-313, 453, 501.

(2) Paul Decharme en cite un grand nombre dans la préface à sa *Mythologie de la Grèce antique*. Voir : Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, p. 10.

(3) Ballanche cite Schelling dans la *Première addition aux prolégomènes*, IV, 35. A. Mauduit, qui vient de rééditer *le Vieillard et le jeune homme*, signale que Ballanche connut Creuzer et Böhme par l'intermédiaire du mystique lyonnais Bredin. Charles de Villers fit beaucoup pour la diffusion de la philosophie romantique allemande parmi les utopistes français.

(4) XI, p. 233 ; XII, p. 609 ; XIII, p. 499.

et politique un drame essentiellement religieux. L'Incarnation n'est pas absurde, car il arrive que l'infini choisisse le fini pour se manifester aux hommes visiblement ; mais jamais légende n'a pu faire qu'un fondateur de religion soit pris pour un dieu ; l'imagination peut tout, et cependant les hommes restent des hommes, car le surnaturel est d'un tout autre ordre : il n'est pas la nature embellie ou glorifiée ; aucune force au monde n'aurait fait d'un obscur rabbin le dieu Jésus (1). Schelling plaiderait, en somme, pour un évhémérisme à l'envers. De la même façon (2) les Egyptiens n'adorent pas des animaux divinisés ; pareil culte ne serait autre chose que l'idolâtrie la plus grossière ; c'est le divin lui-même qui devient animal — taureau, ibis ou vautour. Comment la conscience entreprendrait-elle une divinisation secondaire des animaux, puisque les animaux sont pour elle immédiatement sacrés ? Qui peut le plus peu le moins. Jamais l'homme ne deviendra dieu, ni le fini Absolu. Mais si Dieu peut devenir homme, pourquoi ne deviendrait-il pas oiseau ? L'Imagerie résulte d'une *incarnation*, et non point d'une a*pothéose*.

Si l'allégorie historique était surtout en faveur auprès des Epicuriens, l'allégorie physique trouvait ses principaux partisans parmi les Stoïciens. Puisque les mythes ne font pas allusion à des événements réels, peut-être pourrait-on y retrouver, dans leur version religieuse, les phénomènes de la nature. Les dieux ne sont pas des hommes illustres — navigateurs, colonisateurs ou sages divinisés, mais peut-être sont-ils des météores. Au temps de Schelling plusieurs « Naturphilosophen » tels que Ritter et Schubert penchaient pour cette opi-

(1) XIV, p. 35, 231-232.
(2) XII, p. 421-422. Cf. p. 428.

nion ; Henri Steffens considère la légende des Argonautes comme une allusion à l'état insulaire du monde primitif ! On trouverait à la même époque, dans le *Prométhée* de Wezel, des divagations naturalistes assez surprenantes sur le symbolisme d'Homère ; et Schelling lui-même tourne en ridicule certaine mythologie alchimique (1) qui allégorise à perte de souffle sur la guerre de Troie et la belle Hélène. Il faut bien dire que Hegel se perd souvent dans des divagations de même farine ; il insiste avec tant de soin sur la « naturalité » des dieux grecs que la mythologie semble n'être pour lui par moments qu'une sorte de symbolisme tellurique ; il en recherche les traces dans Hélios, Artémis, Océanos, les Naïades, dans l'oracle de Dodone. Les galanteries de Zeus symboliseraient la force procréatrice de la nature ; Osiris — le soleil et le Nil ; Typhon — le vent brûlant du désert, etc... (2). Ailleurs pourtant (3) il reconnaît que les Grecs n'ont jamais distingué entre le contenu et la forme, entre le phénomène et sa personnification ; jamais, par exemple, ils n'ont dit : ὁ θεὸς τοῦ ἡλίου, ὁ θεὸς τῆς θαλάττης. Hélios n'est pas le « dieu du soleil », mais le Soleil lui-même comme dieu. Beaucoup plus nettement Schelling s'en prend à l'interprétation « agricole » des mystères d'Eleusis, interprétation défendue par J.-H. Voss, Silvestre de Sacy, le baron de Sainte-Croix et même par Hegel (4) : Perséphone symboliserait la semence qui doit s'enterrer pour germer, tandis que

(1) XI, p. 29.
(2) *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (édit. Georg Lasson) : *die griechische Welt* (Lasson, VIII², p. 562-563, 584) ; *Vorlesungen über die Æsthetik* X 2, p. 60-65 ; *Philosophie der Religion* (XII, p. 104-106).
(3) *Vorlesungen über die Æsthetik* (Œuvres complètes, X 2, p. 61), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (XII, p. 101), *Philosophie der Weltgeschichte* (édit. citée, p. 587). Cf. Schelling, XII, p. 650.
(4) *Philosophie der Weltgeschichte* (Lasson, VIII², p. 592).

Déméter représenterait l'agriculture et le monde végétal ; et voilà les mystères transformés en allégorie des saisons et de la vie agricole, depuis les semailles jusqu'aux moissons. Mais de même que les héros sont des dieux humanisés, et non point les dieux des héros déifiés, de même c'est la semence qui symbolise Perséphone, et non Perséphone qui symbolise la semence (1). Il existe, il est vrai (2), une religion qui semble reposer uniquement sur la divinisation des corps célestes ; cette religion (la première dans notre généalogie) est le Sabisme. Mais n'est-il pas évident au contraire que le Sabisme est allé du dedans au dehors, traitant les dieux comme des astres et non point les astres comme des dieux ? Le dieu central précède les corps empiriques entre lesquels il se morcelle. Surtout l'humanité ne divinise pas ce qu'elle veut ; comment aurait-elle cru à un dieu de sa fabrication, à un dieu qui d'abord eût été étoile et qu'elle aurait personnifié graduellement par un travail artificiel de la réflexion ? Les astres, insiste-t-on, furent divinisés pour leurs bienfaits. Mais d'où sortira jamais le divin, s'il n'est donné d'abord ? Le visible est le symbole de l'invisible ; mais il n'est pas normal que le spirituel serve à symboliser le sensible ; et de même, c'est la lune qui est le symbole d'Artémis, et non point Artémis le symbole de la lune (3). Schelling maltraite aussi durement les mythologies astronomiques et solaires que le livre de Dupuis (4) avait mise à la mode. Il reproche à Creuzer (5) son interprétation calendarique des personnages de Mithra et de Héraclès ; Hegel lui-

(1) XII, p. 638 et XII, p. 415-416, 421. Cf. XI, p. 37.
(2) XII, p. 174-176, 184.
(3) XII, p. 357, 386, 668.
(4) Schelling cite *l'Origine de tous les cultes* : XI, p. 76 ; XII, p. 214, 387 ; Volney : XI, p. 76 ; Dornedd : XI, p. 30 ; Buttmann : XII, p. 613.
(5) XII, p. 334, 386 ; cf. p. 430.

même traite la fable du jardin des Hespérides comme un mythe solaire ; il pense que les travaux d'Hercule symbolisent la promenade du soleil, à travers les douze signes du zodiaque (1). Quelques auteurs ne sont pas loin de considérer la mythologie égyptienne comme une espèce de calendrier, comme une allégorie du périodisme annuel et des révolutions solaires. L'histoire du Typhon se répète chaque année, toute vivante, sur cette terre de prodiges, en même temps que la crue du Nil ; Horos serait le soleil au solstice d'été, Harpocrate le soleil au solstice d'hiver. Cette chronologie astronomique a laissé des traces dans le système de Johann Arnold Kanne (2), et Creuzer lui-même, dans la troisième édition de la *Symbolique*, souligne le caractère cyclique et saisonnier des fêtes chrétiennes (3). Schelling ne s'attarde pas trop à critiquer ces balivernes. En réalité, comme le dit Kanne dans son *Panglossium* c'est parce que le spirituel est abâtardi qu'il est devenu la métaphore du corporel : originairement l'intelligible précède le sensible et l'archétype son image.

Puisque les dieux ne sont ni des rois divinisés, ni des aérolithes, reste à penser qu'ils personnifient des qualités morales (4). Le symbolisme moral fut aussi cher aux Néoplatoniciens que le symbolisme physique aux

(1) *Vorlesungen über die Æsthetik,* Werke X 2, p. 63 ; *Philosophie der Weltgeschichte* (Lasson, VIII², p. 475, 567, 591) ; *Philosophie der Religion* (Œuvres complètes, XII, p. 114). Pour Hermann (*Briefe über Homer und Hesiodus*) l'Hercule astronomique précède de beaucoup l'Hercule moral.

(2) *Mythologie der Griechen* (1805). On sait quelle place occupera le thème solaire dans l'école de la mythologie naturiste, chez Max Müller, Michel Bréal et Adalbert Kuhn. Ces idées ont beaucoup influencé L. Preller et, chez nous, Paul Decharme.

(3) Cf. Œhlenschläger, *Jesus in der Natur oder das Evangelium des Jahres* (1844).

(4) XI, p. 28 ; XII, p. 334, 423. Pour ces allégories morales, cf. Lucrèce, *De natura rerum,* III, 978-1023.

Stoïciens ou le symbolisme historique aux Epicuriens ; Bacon, dans son *De sapienta veterum*, fait de la mythologie une philosophie morale parée d'oripeaux poétiques ; ces fades allégories furent aussi une trouvaille pédagogique des Jésuites dans leur lutte contre le Protestantisme. Pour Buttmann par exemple, la fable d'Héraclès ne serait qu'une sorte d'apologue où les hommes ont incarné un idéal d'héroïsme et d'abnégation. En réalité ces allégories sont tardives, datant de l'époque de la Rhétorique et des prosopopées (1). Les dieux ne sont pas des allégories morales ; mais, qui nous dit qu'il n'y a pas dans la mythologie une sorte de sagesse philosophique ou, comme on dit, des « philosophèmes » habilement travestis ? Sous une forme ou sous une autre, l'idée que la mythologie dissimule un savoir didactique fait le fond des théories de Heyne de Hermann (2) ou même de Creuzer. Les « contes cosmogoniques » n'étaient-ils pas déjà pour Herder une première tentative d'explication doctrinale de la nature ? Schelling lui-même l'a longtemps pensé (3) à une époque où il parlait volontiers le langage de Lessing et de l'Aufklärung » rationaliste ; des légendes historiques il distingue une « philosophie mystique », un ensemble de μύθοι gnomiques « sub quibus arcana

(1) XII, p. 669-670. Sur l'usage littéraire de la mythologie : V, p. 443. Herder, *Vom neuern Gebrauch der Mythologie* (*Ueber die neuere deutsche Literatur*, 1767).

(2) *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie* (1819). Cf. *Dissertatio de mythologia Graecorum antiquissima* (1817) ; *Dissertatio de historiae græcæ primordiis ; Handbuch der griechischen Mythologie ;* et les *Briefe über Homer und Hesiodus, vorzüglich über die Theogonie,* de Creuzer et Hermann (Heidelberg, 1818).

(3) Cf. la Dissertation magistrale de 1792 : *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen criticum et philosophicum ;* et surtout (1793) *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Zeit.* Cf. l'*Abhandlung über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung und der Geschichte möglich sei.* Il dira tout le contraire dans la 34e leçon de la *Philosophie der Offenbarung* (XIV, p. 264).

sapienta latet ». Et je sais bien que ce qu'il en dit est surtout par respect pour l'erreur humaine ; rien n'est absolument faux : c'est là une croyance que Schelling n'abandonnera plus ; il importe donc de reconnaître la vérité de ces fables que l'on prétend absurdes, bien qu'elles soient profondément sérieuses. Mais il n'était pas nécessaire pour cela de séparer la vérité et le signe, comme Schelling le fait encore dans sa jeunesse : « imagines mythicae a sensu quem involvunt sunt accurate discernendae ». Toute la *Philosophie de la Mythologie*, au contraire proscrira cette scission ; l'image n'est pas une chose, et le sens une autre ; il n'y a pas à chercher au fond des légendes un catéchisme théologique ou, comme dit Lobeck, l'ennemi de Creuzer, une « mythosophie » réellement distincte de la mythologie elle-même. Maintenant Schelling, s'il trouve encore une poésie « didascalique » chez les Hindous, dans les psaumes gnomiques des Phéniciens et des Babyloniens, écarte de la mythologie grecque tout soupçon de dogmatisme ; cette mythologie n'est pas un recueil de notions scientifiques sur la nature des choses, de philosophèmes sur la genèse du monde. D'ailleurs, l'histoire millénaire de l'erreur humaine n'a pas commencé par de sèches abstractions, par les maximes et sentences d'une sagesse édifiante, mais par les vives images de la fantaisie.

III. — Le « malentendu »

Que l'imagerie ait un sens historique ou moral, les païens l'ont adorée pour elle-même ; si donc la mythologie provient d'une symbolique, il faut croire que la symbolique a été oubliée ou mal comprise. Au fond de toutes les théories symbolistes, il y aura donc des hypothèses plus ou moins ingénieuses sur le « malen-

tendu » auquel l'image doit d'être devenue sacrée. Nous distinguerons quatre espèces possibles de malentendu, que Schelling devait également condamner, parce que toutes sont injurieuses pour la dignité des images.

La première, et la plus habile, est la théorie du malentendu linguistique. Herder (1) avait révélé dans les « verba » et « nomina » de la première langue une mine inépuisable de personnifications mythiques. Son ami le philologue Heyne (2), étudiant la dégénérescence du « sermo mythicus », montre comment les hommes perdirent de vue peu à peu les concepts qu'ils avaient habillés en actions et en récits historiques : on s'intéressa tellement au drame et aux personnages du drame qu'on oublia les théories que ce drame mettait en scène ; les poètes, exploitant cette méprise, brodèrent à l'infini sur les fables ainsi séparées des abstractions qu'elles dissimulaient. Tout cela parce qu'au fond la langue imagée est pour Heyne un pis-aller, un détour purement négatif, une allusion parcimonieuse à la plénitude concrète des choses, et qui, comme toute médiation, obscurcit plus qu'elle n'éclaire : « Bedeutung » = « Andeutung » (3). A force d'ingéniosité Gottfried Hermann a rendu presque vraisemblable la théorie du malentendu grammatical ; il analyse à grand renfort d'étymologies parfois convaincantes, toujours habiles le transfert pro-

(1) *Abhandlung über den Urspung der Spache* (1772).

(2) Cf. par exemple *Comm. de origine et causis fabularum Homeriearum* (*Nov. Comm. Soc. Goett.* VIII, 38). « Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctanctem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus, exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. »

(3) Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos, ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Bibliothek Warburg VI, Leipzig, 1925). Pour le jeune Schelling aussi, l'imagerie apparaît « pro linguæ antiquissimæ in rebus omnibus a sensu remotis exprimendis inopia » (I, p. 14.)

gressif qui fait du nom de chose un nom de personne, un nom propre. On sait quelle place cette idée d'une détérioration philologique occupera chez Spencer, Brinton, Eugène Burnouf, Guillaume de Humboldt et surtout Max Müller (1) ; les mythes ont pour origine une déficience du langage, et notamment cette maladie des mots qu'on appelle la paronymie. Nos vocables ne sont pas univoques, mais ambigus ; et les personnifications s'accomplissent dans l'ombre que le langage projette sur les idées — car homonymes et synonymes multiplient les confusions. Ce désaccord d'une pensée et d'un langage qui ne se recouvrent pas crée toutes sortes d'équivoques que la mythologie exploite, tissant avec des métaphores et des calembours la toile brillante de ses fables. Hermann Usener (2), enfin, décrit avec une finesse extrême l'évolution des « dieux instantanés » en « dieux particuliers », et surtout des dieux particuliers en « dieux personnels », la méconnaissance grandissante qui du nom commun fait un prénom autour duquel se groupent les épithètes. Schelling, lui n'aurait à aucun prix dérivé les « numina » des « nomina ». La langue, cette « mère féconde des dieux et des héros » (3) n'est guère pour Schelling qu'une mythologie ternie (4) et qui procède de la religion, loin de l'enfanter. Et d'ailleurs (5), comment admettre qu'un phénomène aussi grandiose que la mythologie puisse reposer sur un vulgaire maquillage du vocabulaire ? le moyen de prouver que l'appa-

(1) Brinton : *Religions of primitive peoples* ; W. von Humboldt : *Einleitung zum Kawi-Werk*. Ces idées se rencontrent déjà à l'époque alexandrine, dans le Περὶ ἀπίστων du mythographe Palaïphatos.

(2) *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, 2e édit. avec préface d'Eduard Norden (Bonn, 1929).

(3) Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, p. 18.

(4) XI, p. 52. Voy. p. 226 de notre livre.

(5) Contre Hermann : XI, p. 34 suiv. ; XII, p. 136 ; cf. p. 423.

rition d'une majuscule, à l'initiale, suffise à créer un dieu personnel ? Non, les dieux ne sont pas nés d'un contre-sens. Le sacré, s'il fallait en croire nos philologues, ne serait qu'un produit de contrebande, le résultat d'un escamotage verbal. Mais il est impossible que le sacré ait une origine aussi peu glorieuse ; il est impossible que des allitérations, des jeux de mots suffisent à expliquer la naissance d'une religion. La sainteté des images n'est pas une sainteté dérobée. Mais comment s'en convaincre à moins de renoncer au symbolisme ?

Beaucoup moins subtile est la vieille théorie du plagiat, défendue au XVIIe siècle par Samuel Bochart, H. Grotius, le hollandais Gerhart Vossius et Daniel Huet, évêque d'Avranches (1). Il n'y a pas, si vous voulez, malentendu, mais défiguration (« Entstellung ») ; dans le paganisme on pourrait retrouver altérées, disloquées, méconnaissables, les vérités de la Révélation : les mythes païens seraient une caricature des événements de la Bible ! Sous ce rapport on peut confondre dans la même critique la théorie du plagiat et l'erreur « émanatiste » que Schelling impute à Creuzer, mais qui se retrouverait à quelque degré chez tous les partisans d'une révélation primitive, chez Kanne, Görres ou Molitor (2) ; certains confient à un peuple primitif le dépôt de cette tradition originale que la chute aurait déformée, puis écartelée entre les nations ; Creuzer

(1) Bochart, *Geographia sacra* ; Vossius, *De theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine et progressu idolatriae* (1668) ; Huet, *Demonstratio evangelica* (Paris 1690). Ces idées furent combattues dès 1685 par l'anglican John Spencer, *De legibus Hebræorum ritualibus earumque rationibus*. Cf. encore la *Théologie païenne* de A. Maichin (1657), *l'Humanitas theologica* de Lescalopier, S. J. (Paris, 1660) et les ouvrages de Dom Calmet (Schelling : VIII, p. 362, 401 ; XI, p. 85-86).

(2) Kanne : *Pantheon der ältesten Naturphilosophie* (1811) ; *Sämundis Führungen* (1816). Ce préjugé apparaissait chez Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, IX, 5).

croit à l'existence d'un monothéisme sacerdotal, d'une poésie de temple que les prêtres primitifs auraient enseignée aux hommes et dont le sens se serait peu à peu obscurci (1). On sait de reste quelle méfiance Schelling a toujours nourrie contre l'Emanatisme néoplatonicien, auquel il reproche son mépris de la progéniture, en même temps qu'il lui paraît lié à une certaine superstition du néant (2). L'Emanatisme comme philosophie de l'histoire est la doctrine qui dévalorise radicalement l'évolution en concentrant toute perfection au début (3). Dans cette doctrine absolutiste l'homme avait tout à perdre à s'écarter du monothéisme immaculé et bienheureux qui était sa vocation primitive ; l'histoire ne saurait donc être qu'une décadence. Mais l'idée de décadence est une idée choquante pour la raison (4). Si la perfection est au commencement, le devenir perd sa raison d'être essentielle, qui est d'y mener : les progressistes le savent bien, et ce n'est pas en cela qu'ils ont tort ; le devenir n'est pas inutile, révélant certains côtés partiels de l'unité primordiale qui, sans lui, fussent restés latents (5). Les théoriciens de la dégénérescence ne savent plus ce que c'est que le possible et l'éclosion graduelle de l'existence. Vouant au diable la moitié de l'histoire, ils ne peuvent plus comprendre la continuité de la culture (6) ; le paganisme tout entier devient une longue absurdité, une

(1) XI, p. 83-93, 122, 125, 131, 178, 194, 208, 221-222 ; XII, p. 13, 289, 291, 320, 409, 415-416, 643, 651, 671 ; XIII, p. 181-182, 385.

(2) VIII, p. 244-245, 257, 358, 395, 399. Voy. p. 187 de notre livre et XI, p. 90.

(3) XII, p. 233 (Le polythéisme n'est pas un panthéisme émietté), 391 (La mythologie égyptienne ne part pas du monothéisme d'Ammon, mais de Typhon), 507 (La mythologie hindoue n'est pas la ruine d'un boudhisme primitif) ; XIII, p. 313 (le Christianisme n'est pas un néoplatonisme incompris).

(4) XI, p. 502.

(5) VII, p. 413.

(6) XIV, p. 22, 27.

aberration incompréhensible de l'esprit humain. Mais comment un phénomène si grandiose se réduirait-il à une dégradation ? Respectons tout ce qui existe ; et sachons reconnaître l'intelligibilité de l'erreur comme nous avons reconnu l'être du néant. Bien plus, si l'humanité a commencé par connaître la vérité, on ne voit pas pourquoi elle l'aurait désapprise ; il n'y avait pas de raison pour que (1) la conscience oubliât le Dieu qu'elle avait le bonheur de posséder. Et en fait l'Emanatisme n'assigne à la mythologie que des causes négatives, telles que : malentendu, oubli, confusion grandissante ; c'est une psychologie édulcorée qui se détourne des crises et des convulsions monstrueuses au milieu desquelles s'enfantent les religions. Surtout, il faut bien comprendre que toutes les époques du devenir sont justifiables, toutes ont leur sens et leur raison d'être : leur succession n'est pas plus arbitraire que celle des âges de la vie. Cela est si vrai que la philosophie retrouve en Dieu, intérieure à l'éternité divine, la succession des trois puissances ; ce n'est pas Dieu qui devient anthropomorphique : c'est plutôt la conscience qui s'en trouve universalisée, devenant l'héroïne d'une histoire nécessaire et en tous points intelligibles. Le paganisme n'est donc pas une infortune qu'il faille prendre au tragique, un caprice scandaleux qui détraquerait irrémédiablement l'ordre de l'univers. Il n'y a rien à regretter. Trêve à toute pensée de retour ! dit Schelling dans un fragment posthume (2). Comme le faux est une étape nécessaire sur le chemin du vrai (3), ainsi la mythologie précède la Révélation

(1) VIII, p. 219 ; XI, p. 79, 137.

(2) *Über das Wesen der deutschen Wissenschaft,* écrit vers 1812. « Hinweg mit allen Gedanken der Rückkehr ! Alle Rückkehr, die ausgenommen, welche durch Fortschreiten geschieht, ist Verderb und Untergang » (VIII, p. 4). Cf. XI, p. 186.

(3) XIII, p. 150.

comme son fondement (« Grund », « Voraussetzung ») et son indispensable matière (1). Le régime dont Dionysos débarrasse la conscience n'est point du tout ce théisme idyllique que nous dépeint Creuzer. Ce n'est point l'éden. C'est un Dieu étroit, aveugle, oppressif, et plutôt unilatéral qu'unique. Si le polythéisme fut destructeur, n'est-ce pas le cas de dire qu'il y a des destructions bienfaisantes et libératrices ? Et non seulement l'erreur est relativement bonne, qui délivre la conscience d'une fausse vérité, mais encore il faut dire que cette erreur prépare la conscience aux vérités futures (2) ; il y a des théophanies païennes, et qui sont toutes remplies d'inspirations positives et prophétiques ; dans ces inspirations on pourrait discerner les raisons qui rendirent le paganisme docile à la croix, qui firent taire les oracles. Le mythologie grecque, en particulier, loin d'être la ruine d'une religion primitive, apparaît comme la plus complète et la mieux déployée des mythologies ; c'est une erreur, mais une belle et séduisante erreur, et qui joue par rapport au christianisme le même rôle que la nature par rapport à la surnature. Sans la religion « sauvage », la religion spirituelle reste en l'air, privée de son assiette, de son passé et de sa tradition. Ainsi donc, il n'y a pas des époques privilégiées et des époques maudites. Non seulement la théorie émanatiste déprécie les prophétismes du devenir, puisqu'elle concentre dans le passé toute l'excellence de la culture humaine, mais elle méconnaît gravement la dignité et le sérieux de

(1) XI, p. 138-139, 211, 240 sqq. ; XII, p. 315, 643-646, 671 ; XIII, p. 123, 378, 454, 530 ; XIV, p. 121. Comparez XI, p. 74 et XIII, p. 181.

(2) XIV, p. 20, 78. Cf. Joseph de Maistre, *Eclaircissement sur les sacrifices*, début du ch. III (« ...car l'erreur, encore une fois, ne peut être que la vérité corrompue ». Ailleurs il cite Bossuet et Massillon : « ...car toute erreur est fondée sur une vérité dont on abuse... et dont elle n'est qu'une vicieuse imitation »).

l'histoire ; elle excommunie la mythologie païenne en peu comme l'« Aufklärung » proscrit le Moyen-Age, et les reproches que Schelling a adressés à la déduction creuzérienne rejoignent sur ce point les critiques de nos saint-simoniens contre la dialectique linéaire de Condorcet. En réalité il n'y a pas au cours de l'histoire de vides béants, d'époques sataniques ou de cultures falsifiées. La possibilité même d'une philosophie de l'histoire repose sur cette conviction que l'intelligibilité du devenir ne se dément jamais et que la conscience ne fait rien en vain.

Schelling, s'il juge sévèrement le préjugé émanatiste et piétiste de la corruption est bien loin cependant d'admettre l'idée d'un progrès mécanique, indéfini et rectiligne (1). La philosophie libérale du Siècle des lumières — la philosophie de la Perfectibilité — n'est-elle pas le digne pendant des théologies insipides qui nous offrent, en guise de divinité, un concept intemporel et décharné ? Cette philosophie génétiste détruit, en réalité cela même à quoi elle paraît faire honneur ; poussant l'humanité éternellement dans le même sens, droit devant soi, vers un idéal abstrait, elle impose au devenir une course indéfinie le long d'une durée sans terme, elle dissout donc toute durée, car il n'est pas de temps véritable sans pauses, sans but et sans périodes organiquement hétérogènes. Sans doute Creuzer a tort de traiter le paganisme comme un déchirement alors qu'il travaille au contraire à recoudre nos blessures ; dans le polythéisme c'est l'unité qui cicatrise. Mais après tout, il y a bien eu une Faute, et une gnose centrale que la conscience a

(1) X, p. 272 ; XI, p. 239 ; XIV, p. 13. Cf. VI, p. 563-564 : cette loi de continuité est une loi mécanique de la réflexion ; XIII, p. 10. Cf. III, p. 592-593.

délaissée pour les idoles (1) ; le devenir n'est donc pas une ligne rigoureusemeht droite qui éloignerait la conscience de plus en plus de ses origines. Contre Heeren et Alexandre de Humboldt, qui poussent au noir l'image de l'homme primitif ; contre Voss, l'ennemi de Creuzer, l'auteur de l'*Antisymbolik* et même contre Hegel (puisque Hegel définit la religion « immédiate » comme une religion naturelle ou magique), contre Hume enfin Schelling exalte, en bon romantique, la valeur du passé (2). Avec Kanne il refuserait à J.-J. Rousseau le droit d'identifier l'homme primitif et le sauvage ; il est impossible que le cours majestueux de l'histoire ait eu un début aussi misérable (3). On dit à bon droit ; les sources déci. dent de tout l'avenir (4) ; et en effet le thème primordial d'un devenir organique, c'est une totalité, et non point une représentation partielle ou locale ; non pas une idolâtrie grossière comme celle des fétichistes (5), mais une unité grandiose emplissant le ciel et la terre. La culture évolue, non pas du petit au grand, non pas

(1) Cf. la 8e leçon des *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (Ueber die historische Konstruktion des Christentums)*, V, p. 287 ; et *Philosophie und Religion*, VI, p. 58-59 ; XI, p. 205, 213. — Cf. IX, p. 33 ; XII p. 550.

(2) XI, p. 112, 239 ; VII, p. 415. Cf. *Philosophie der Mythologie*, 1re leçon ; XI, p. 245 Hegel est certainement visé (sur la « Naturreligion »).

(3) Schelling n'est pas exigeant en matière d'ethnographie. Il puise dans les relations du voyageur espagnol Don Felix Azara (XI, p. 40-41, 63-64, 72-73, 114-115, 509), dans Alexandre de Humboldt (XI, p. 72, 513 ; XII, p. 129 ; XIII, p. 439). Il cite Cuvier, Robertson, J. H. Voss (XI, p. 69-71) et surtout l'*Histoire naturelle de la religion* de David Hume (XI, p. 69, 73-74, 78-82, 182-184). Enfin il a lu (XII, p. 294) l'ouvrage célèbre du président Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie* (1760). Voy. encore, sur les sauvages de l'Amérique du Sud : XII, p. 524, 549 ; XIII, p. 398.

(4) XI, p. 232 et VIII, p. 271.

(5) Ce fut en France, l'opinion de Benjamin Constant *(De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements)*, d'Aug. Comte (*Cours de Philosophie positive*, 52e leçon et suivantes) des Saint-Simoniens (*Exposition de la doctrine*, 1re année, 17e séance, éd. Bouglé-Halévy, p. 492).

de rien à quelque chose, mais du gigantesque à l'intégré ; elle va, entre Homère et Sophocle s'organisant, se détaillant de plus en plus. La culture est donc, quoique informe, positive et complète dès le début, loin de se fabriquer graduellement, comme le souhaite l' « atomisme », à partir d'une stupidité originelle qui serait la « table rase » de l'histoire ; elle se transforme donc en qualité et non point en volume. *Tout de suite ou jamais* ! ne l'avons-nous pas dit ici même (1) en commentant les profondes critiques de Schelling contre Hegel et tous ceux qui prétendent du logique extraire l'effectif ? L'humanité, s'indigne Menzel, l'un des partisans de Creuzer, aurait vécu de glands pendant des millénaires comme si du néant quelque chose pouvait sortir ! En réalité, comme le dit fortement Joseph de Maistre (2), la barbarie est une « ruine » et non pas un « rudiment » : loin qu'on y puisse retrouver par analyse une religion élémentaire, il faut la considérer comme le produit d'un anathème et d'une prévarication (3).

Ainsi donc Schelling croit à la majesté de la conscience originelle, et cependant il ne veut pas de l'émanatisme. Cette conscience qui n'est ni athée ni vraiment monothéiste, on la dirait volontiers « théiste », pour faire songer à une attitude plutôt qu'à un savoir ; elle ressemble au possible et au germe, dont nous savons qu'il n'est ni l'existence ni le néant. Il y a un sens où le possible représente la totalité du réel, et un sens où il faut dire au contraire que le réel est quelque chose de plus, puis-

(1) Voy. p. 179 de notre livre.

(2) *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 2e entretien.

(3) Nous sera-t-il permis de rappeler qu'Andrew Lang devait, à la fin du siècle réhabiliter la théorie du Monothéisme primitif ? *The making of religion* (3e édit. Londres, 1909), date de 1898.

(4) Max Müller, von Hartmann parleront d'un « Hénothéisme » primitif.

que d'abord il est possible (a fortiori) et qu'ensuite il existe. Le devenir organique sera donc moyen entre le Retour pur et simple des mystiques et le Progrès de nos philanthropes. Si le devenir n'était qu'une restauration et rien de plus, la troisième puissance dirait littéralement la même chose que la première. Or les trois puissances disent toutes les trois la même chose, c'est entendu, mais elles ne la disent pas dans les mêmes termes ni du même point de vue (1) : de la révolte kronienne quelque chose restera. Parce que le devenir est irréversible et doit toujours progresser (« sich steigern »), les œuvres de Kronos ne seront pas purement et simplement défaites. On pourrait peut-être comparer l'évolution schellingienne à une spirale, c'est-à-dire à la courbe décrite par un point qui tourne en avançant : la rotation et le progrès, composés l'un par l'autre, engendrent une certaine forme de devenir qui n'est ni le déplacement rectiligne ni le cercle décrit par une conscience autour de son centre immobile ; le circuit de l'histoire reste à demi ouvert. C'est un cycle, si l'on veut, mais un cycle qui s'étire et se soulève vers le futur ; il ne s'hypnotise pas dans le regret des choses révolues, il ignore cette mélancolie décourageante qui, s'exhalant du passé, paralyse le joyeux progrès de l'esprit. Puisque la conscience est entrée dans l'animation bruyante de l'histoire, il vaut mieux qu'elle ne revienne plus en arrière et qu'elle goûte de la liberté.

Il n'y a pas lieu d'insister longuement sur une quatrième forme de malentendu, la plus grossière de toutes, et que Schelling impute non seulement à J.-H. Voss, mais, on ne sait trop pourquoi, à l' « anticléricalisme »

(1) Sur l' « Erinnerung », voy. p. 206-207 de notre livre. Cf. XII, p. 192. Schelling lui-même se sert une fois de l'image de la spirale : VI, p. 564.

français (1). Voss, digne héritier de Voltaire, Voss pour qui la haine des papistes et « théodoules », ou, comme dit Benjamin Constant, des « hiérodoules », est le commencement de la sagesse, Voss tient la mythologie pour une imposture et les prêtres qui l'ont accréditée pour des faussaires et des fraudeurs. Solger, A.-W. Schlegel et David-Frédéric Strauss lui-même ont bien vu à quel point cette hypothèse d'une duperie était au fond paresseuse et anthropomorphique. L'activité la plus grandiose de la conscience, je veux dire la religion reposerait depuis des siècles sur une simple erreur superstitieuse, sur une habile escroquerie ! Il y a dans ces vues inspirées par la plus médiocre psychologie individuelle une sorte d'improbité qui devait choquer profondément Schelling. A la théorie du malentendu on peut, mutatis mutandis, appliquer ce que Schelling lui-même dit ailleurs de l'idéalisme (2) : qu'il ressemble à un chirurgien trop pressé qui amputerait prématurément son malade au lieu de le soigner. Entre les philosophes et les autres, il y a une convention tacite : c'est que la philosophie expliquera le monde. Vous manquez à votre promesse si vous déclarez le monde inexistant. Et de même, rayer le paganisme de l'histoire, ce n'est point l'expliquer : autant reprocher à la nature de n'être pas toute spirituelle (3) et d'employer la matière à des productions inutiles, montagnes, déserts ou rochers. En réalité, tout est original (« ursprünglich ») ; pour le philosophe il n'est pas à proprement parler, de mensonges. Herder l'avait dit avant Schelling :

(1) VIII, p. 362, 400-401 ; XI, p. 56 ; XII, p. 278, 373 ; XIII, p. 479. Ballanche, *Le vieillard et le jeune homme*, 6e entretien... « l'homme ne fait point sa religion, l'homme ne se donne point une religion... Il n'y a point de religion fondée sur le mensonge » (éd. Mauduit, p. 121).

(2) X, p. 231 ; cf. VII, p. 356-357 ; XIII, p. 178.

(3) XI, p. 221-222. Cf. XIV, p. 21.

chaque siècle est à la fois moyen et fin (1), chaque culture forme un tout qui a en soi-même sa raison d'être. Ce qui est particulièrement scandaleux, c'est de sacrifier une époque à une autre ; entre la « barbarie » et la « civilisation » il y a une infinité de nuances qui dépendent surtout de notre perspective. « Est-il possible que des milliers d'être soient créés pour un seul, que toutes les générations passées n'aient vécu que pour la dernière ?... La Sagesse suprême ne joue pas ce jeu : en chacun de ses enfants elle s'aime et se reconnaît, pour chaque créature elle éprouve le même sentiment maternel, *comme si chacune était seule au monde.* »

IV. — « Tautégorie »

Puisque la vérité des images ne réside pas dans les choses qu'elles « signifient », reste que les images soient vraies en elles-mêmes. Depuis toujours le philosophe de l'Identité travaillait à doser les alliages variés selon lesquels se combinent le fini et l'infini. L'Imagination (« Einbildungskraft ») répond à un problème de ce genre puisqu'en elle s'opère la rencontre de l'universel et du particulier, c'est-à-dire la « Darstellung » (2) de l'Absolu. De là l'intérêt que Schelling, dès ses premiers écrits (3), porte à la fantaisie, l'organe par excellence

(1) *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* 2, « Mittelalter ». *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* IX, 1. Comparez à Schelling VI, p. 546 et VII, p. 181 : « Die Forderung der Vernunft ist aber eben diese, jedes Ding an sich selbst zu betrachten, und als ob nichts ausser ihm wäre. »

(2) V, p. 395, 410, 430. Cf. II, p. 47 et III, p. 558. Kant classe les variétés de « Darstellungen » : *Kritik der Urteilskraft* § 59.

(3) Dans le mémoire de 1793 il la définit la faculté « res omnes vivis coloribus depingendi et in ipsa omnia actione repræsentandi » (I, p. 14, 52. Cf. p. 64, 66, 68, 69, 74-75). Cf. II, p. 47 ; III, p. 558 ; V, p. 267. Frédéric Schlegel regarde l'imagination créatrice comme la fonction positive, la raison comma la fonction négative de l'âme (*Philosophie des Lebens,*

de la figuration, seule capable de réaliser la présence effective des objets. La *Philosophie de l'Art* distingue, à cet égard, trois espèces d'imagerie, dans lesquelles on reconnaît l' « Einbildung », la « Zurückbildung » et l' « Ineinsbildung » des *Ideen zu einer Philosophie der Natur* : le Schématisme, qui est « descendant », l'Allégorie, qui est « ascendante », et le Symbolisme, qui est l'indifférence du schéma et de l'allégorie. Dans le schéma l'universel « signifie » une chose particulière : l'allégorie est une chose particulière qui a un sens universel ; dans le symbole, enfin, c'est le fini lui-même qui est infini, le réel qui est idéal (1). On retrouve ici les trois Puissances de la nature et de l'esprit, présentes dans la matière, la lumière et l'organisme, dans l'action, la pensée et l'art, dans l'arithmétique, la géométrie et la philosophie, dans la musique, la peinture et la sculpture (2), dans le lyrisme, l'épopée et le drame. Surtout l'allégorie et le symbole s'opposent comme le mystique (3) et le plastique, la liberté et la nature, le Christia-

2e leçon). Voy. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Werke, XII, p. 118-119).

(1) Pour Solger l'allégorie part aussi bien de l'universel que du particulier (Josef Heller, *Solgers Philosophie der ironischen Dialektik*, Berlin, 1928, p. 143). L'opposition de l'allégorie et du symbole correspond chez lui à celle de la « Poésie » et de l' « Art », du Tragique et du Beau, de la Liberté et de la Nature. L'art chrétien, qui repose sur l'allégorie est un art caractéristique, tout occupé par les idées de devenir et de personne. L'art grec, idéaliste et symbolique, repose sur l'idée de destin. — Kant distingue (*Kritik der Urteilskraft* § 59) : l'intuition qui rend sensibles les concepts empiriques *(exemple)*, la « demonstratio » qui « expose » la réalité des concepts de l'entendement *(schème)*, et le *symbole* qui procède par analogie (les idées de la raison par exemple, ne peuvent être représentées directement par l'intuition) : un caractère est transféré de la chose au signe, non pas en vertu d'une ressemblance, mais d'après une règle de la réflexion.

(2) Fr. Schlegel distingue les symboliques du corps (sculpture), de l'âme (musique) et de l'esprit (peinture) : *Philosophie des Lebens* (Vienne, 1846), 12e leçon.

(3) V. p. 434, 443, 456.

nisme et la mythologie. Au Schématisme perse, à l'allégorie hindoue (1) succède selon Schelling le symbolisme grec dans lequel sens et image coïncident en « Sinnbilder » heureux. Ainsi s'explique l'indépendance des dieux de l'Olympe qui sont comme autant d'absolus, unissant en eux l'idéal et le réel ; créatures charmantes de l'imagination grecque, les dieux représentent l'aspect réel des Idées comme l'art est l'aspect réel de la philosophie (2) ; ne savons-nous pas déjà que les œuvres de l'art s'émancipent du génie qui les enfante ? Si le fini reçoit dans les figures poétiques de l'Olympe une existence indépendante, il s'évapore en allégories dans les mystères chrétiens (3) ; ici tout est diffluent, fugitif, suprasensible : les personnalités mythiques perdent leurs vifs contours, toutes les formes s'estompent dans une espèce de brouillard glorieux, auréole spirituelle qui submerge le monde fini, ses frontières, ses divisions et ses arêtes. De là vient que si l'idéal païen est un idéal sublime, la charité chrétienne se répand, au contraire, en vertus romanesques, tendres et familières. L'Héroïsme nous vient de l'antiquité, mais à l'héroïsme les modernes ont préféré l'amour, la Chevalerie et le culte de la femme. Toute la vie chrétienne porte la marque d'un Infini auprès duquel rien ne compte ; il n'y a plus, comme en Grèce, de personnage prométhéen, de rebelle héroïque et provocant jusque dans les supplices. Jésus-Christ, le symbole des symboles, souffre vraiment dans sa chair. M. Wahl a bien montré, à propos de Hölderlin et de Hegel

(1) Hegel (*Vorlesungen über die Æsthetik*) rattache l'art oriental (Perse, Inde, Egypte) au *Symbolisme* qui représente la « Vorkunst » par opposition au *Classicisme* (Grèce) et au *Romantisme*.

(2) V, p. 391, 401, 436.

(3) Cf. *Vorlesugen über die Methode des akademischen Studiums*, 8e leçon (*Ueber die historische Konstruktion des Christentums*) V, p. 287 et sqq., et VI, p. 572.

comment s'opposent la sérénité grecque et la douleur chrétienne : en Hercule les Grecs adorent le héros courageux, mais en Jésus les Chrétiens adorent le crucifié (1). Même dans l'Incarnation ce n'est pas le fini comme tel qui est divin, car le fini n'a pour un Chrétien ni stabilité ni pérennité : Jésus devient homme pour que meure sa propre naturalité, et parce que tout doit se sacrifier à l'Esprit. Il y a bien une espèce de mythologie chrétienne mais les personnages qui la composent ne jouissent pas, comme les Olympiens, d'une existence parfaite et absolument objective : les Anges sont des individualités diffuses, aussi peu consistantes que les nuages qui se font et se défont dans le ciel. Les anges ne sont presque rien pour soi, sinon un reflet mouvant de l'idéal. Ils n'ont pas, comme les dieux grecs, des occupations déterminées et substantielles ; ils ne sont ni forgerons, ni guerriers, ni chasseurs, mais musiciens ; leurs œuvres mêmes sont impalpables et toutes spirituelles.

La Philosophie de la Mythologie ne connaît plus la distinction de l'Allégorie, qui est l'individu volatilisé dans l'Absolu, et du Symbole qui est l'indifférence de l'Absolu et du particulier. C'est qu'entre temps (je veux dire : entre la Philosophie de l'Art et la Philosophie de la Mythologie) Creuzer a baptisé Symbolique un système dans lequel le sens et le signe restent fondamentalement distincts : l'union que l'enseignement sacerdotal établit entre eux est si fragile, si extérieure et si accidentelle, que des malentendus viennent aussitôt isoler l'image et en font, comme Hegel le reproche à la symbolique égyptienne, une devinette ou une énigme. La symbolique tout entière est donc devenue pour Schelling ce qu'elle

(1) *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, 1929), p. 106.

sera pour Hegel par opposition à l'art « classique » : une forme d'« hypotypose » dans laquelle l'adéquation est encore imparfaite entre l'idée et l'image. Au fond la pensée de Schelling n'a pas varié, mais seulement son vocabulaire : il appelle symbolisme ce qu'il appelait allégorie ; il y a toujours une mythologie grecque dans laquelle l'alliage du fini et de l'infini, de la lettre et de 'esprit trouve son optimum. Avec Hegel (1) Schelling s'en prend aux interprétations allégoriques qui font un sort à la moindre métaphore ; il reproche au symbolisme équivoque de séparer abstraitement l'image et l'idée générale, d'introduire de force des généralités indéterminées dans des images qui leur restent étrangères, et qui ressemblent moins à des « exhibitions », comme dit Kant, qu'à des problèmes ; par exemple lorsque Frédéric Schlegel (2) appelle les Beaux-Arts une Emblématique universelle, il les charge d'exprimer une vérité religieuse qui reste essentiellement distincte de son enveloppe. L'*allégorie* est précisément, comme le nom l'indique, ce qui existe pour autre chose que soi (« um des andern willen »), et la mythologie devrait bien plutôt s'appeler, en ce sens, une Tautégorie (3). Cela veut dire que les mythes doivent être compris dans leur sens propre (« eigentlich »), littéralement. En général la fonction du signe est d'être une chose (pour nos sens), et d'en signifier une autre (pour l'esprit) : la réalité optique n'est liée à l'intention que par un lien arbitraire. C'est là ce qui s'appelle « bedeuten ». Or les dieux ne *signifient* pas autre chose que ce

(1) Werke, X, 1, p. 391 (contre Creuzer), 393 (contre Heyne).
(2) *Philosophie des Lebens*, 12e leçon.
(3) XI, p. 196. Schelling déclare emprunter cette expression à Coleridge, qui avait fort goûté le *Discours sur les divinités de Samothrace* ; p. 294 il félicite Coleridge d'avoir compris que le devenir commence par une négation.

qu'ils *sont ;* le vrai symbole serait donc, selon le mot de Solger (1), le réel comme significatif, ou bien la signification comme réelle, la « finitude de l'idée » : le contenant et le contenu, la forme et la matière sont ici une seule et même chose (2), et les mythes doivent être considérés, en ce sens, comme absolument « vrais ». Les froides allégories où se séparent l'« Eigentlichkeit » et le sens figuré représentent une forme artificielle et récente de l'imagerie (3). Telles ne sont pas les légendes grecques : la castration d'Ouranos et de Kronos, le rapt de Perséphone (4) ne sont pas des allégories didactiques mais des événements réels. Déméter, par exemple, est la conscience elle-même privée du dieu illégitime. Mais combien plus parfait encore cet équilibre («Gleichsetzen») de la forme et de l'essence dans les images de la Révélation ! Il s'agit ici de choses qui sont vraiment arrivées. Les légendes païennes, loin d'être des fictions arbitraires, correspondent à une expérience effective de la conscience ; mais le Christ, lui, a existé en personne ; sa réalité n'est pas seulement spirituelle et religieuse, elle est historique. Et de même le pain et le vin ne sont pas des symboles spirituels : ils représentent vraiment *ce qui est* la chair et le sang de Jésus. Et en général l'imagerie chrétienne devient impénétrable à quiconque n'y cherche que des généralités rationnelles et des allégories sans histoire : les anges sont des puisances effectives et non point des représentations ; sainte Madeleine est le repentir vivant ; sous le pinceau des peintres sainte Cécile la patronne de la musique, ou bien la Madone à l'enfant,

(1) *Vorlesungen über die Æsthetik,* p. 129. Voir chez Schelling une définition du symbole : XII, p. 639.

(2) V, p. 400-401, 411, 555 ; VI, p. 571 ; XI, p. 193-196, 242, 248 ; XII, p. 650 ; XIII, p. 142, 194-197 ; XIV, p. 80-81.

(3) V, p. 410 ; XII, p. 669 ; XIII, p. 404.

(4) XI, p. 198 ; XIII, p. 500.

sont des « symboles » qui, sans perdre leur sens spirituel, possèdent une existence indépendante de ce sens même (1).

Les mythes sont donc des événements historiques, et non pas des représentations. Ils n'existent, si l'on veut, que dans la conscience ; mais la succession même des représentations n'est pas représentée, elle a vraiment eu lieu. Ainsi s'expliquent le sérieux profond de la piété païenne, la terreur qu'ont toujours inspirée aux hommes les fables les plus absurdes. Des peuples souffrent cruellement plutôt que d'y renoncer (2). Une force capable d'imposer l'usage monstrueux des hyothysies ou de la prostitution rituelle doit être une force objective, irrésistible, une obligation effectivement expérimentée et vécue par la conscience. C'est cette obligation qui disparaît dans une philosophie des concepts comme celle de Hegel, et en général, dans toute philosophie inattentive aux Existences : le devenir, qui en réalité envahit toute la conscience, le devenir qui s'installe directement dans le cœur et l'esprit des hommes devient alors un phénomène idéologique sans vérité et sans portée.

Si donc la mythologie est une « doctrine » (mais quelle vaporeuse doctrine ! et aussi fuyante que la matière pure des Néoplatoniciens), il faudra dire que cette doctrine est immédiatement une histoire ; que cette histoire est immédiatement une doctrine. Toute « herméneutique» qui traite à part la Vérité des mythes et à part leur enveloppe dissout irrémédiablement l'historicité, la particularité du fait religieux. Il y a pourtant un sens où l'on

(1) V, p. 555 ; XIV, p. 228-230, 287, 305.

(2) XI, p. 124, 138, 195 ; XIII, p. 379. Contre Hegel : XI, p. 245. Voir les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Werke XI, p. 267-269).

peut continuer à parler de symbolique, mais ce serait une symbolique de gestes et non point une symbolique d'idées. Nous devons signaler ces vues remarquables de Schelling en raison de leur profondeur et de leur tour très moderne (1). Entre le signe et la chose signifiée nous ne pouvons admettre qu'une relation immédiate, instantanée et vraiment tautégorique telle que serait, par exemple, l'*Imitation* ou ce que Durkheim appelle, de nos jours, le rapport de magie sympathique. La conscience muette, tourmentée par le conflit du dieu réel et du libérateur, souffre elle aussi sur la croix ; incapable de maîtriser les objets en représentations libres et réfléchies, elle les exprime aveuglément par des actes. Son état est voisin de l'extase. L'ancienne conscience, fascinée par son propre tourment, exprime d'inspiration un mystère qu'elle ne comprend pas : de là les rites et cérémonies du paganisme, et, plus tard, les fables, qui sont elles aussi une espèce de mimique, mais une mimique de plus en plus inventive, disposant du langage et de toutes les ressources de la fantaisie. La figuration rituelle apparaît donc primitivement comme une symbolique jouée (2) : la conscience imite par des actions sacrées et, d'ailleurs tout involontaires, les gestes de ses dieux — car elle vit de leur vie et meurt de leur mort. Ainsi les mutilations rituelles imitent la castration d'Ouranos détrôné par son fils. Personne ne devient eunuque pour l'amour des allégories, et ce n'est pas une idée pure qui expliquerait des pratiques aussi

(1) Voir notamment : E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (2e édit., 1925), p. 508-528 (sur « les rites mimétiques ») ; Alfred Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris, 1920), p. 59 sqq ; M. Edouard Dujardin analyse avec profondeur l'idée du « drame sacré » dans son livre *Le Dieu Jésus* (Paris, 1927), p. 96 sqq.

(2) XII, p. 241, 248-250, 299, 306, 316, 321, 354, 363, 386-388, 422 ; XIII, p. 379, 443, 495 ; XIV, p. 135.

abominables. Plus tard, les danses des Corybantes miment le vacillement de la conscience en proie à la joyeuse folie de Cybèle. De même le cycle des fêtes égyptiennes ponctue et reproduit au dehors, de saison en saison, les vicissitudes du drame dont Osiris est le héros : on met en scène les tribulations du sauveur et l'on revit sa délivrance ; la nature elle-même, et le soleil, et le Nil, et le désert conspirent avec les hommes et jouent à leur manière ce grand drame religieux. Les mystères de la Grèce enfin, ne sont d'un bout à l'autre qu'une symbolique jouée, des « sacra quae fiebant » ; le calvaire du dieu nouveau est représenté non point par des allégories intellectuelles et toujours distinctes de leur propre sens, mais par des actions effectives, par des δρώμενα ; la conscience se plaît à expérimenter personnellement le conflit des puissances théogoniques ; elle se représente douloureuse comme Déméter, et elle s'offre, en Jacchos, le spectacle de sa propre délivrance. La conscience, qui est tombée pour avoir voulu faire comme Dieu, est condamnée maintenant à mourir des souffrances divines.

La mythologie, n'en déplaise au rationalisme, est donc une œuvre *inconsciente*, *collective*, *nécessaire ;* elle jaillit spontanément de l'instinct national (1) loin de se fabriquer peu à peu, comme le voudraient les nihilistes de l'analyse, à la manière des catéchismes, et des manuels scolaires. Tous les Romantiques pensaient qu'une mythologie, une langue, une constitution ne peuvent avoir été patiemment inventées par quelque individu. On sait l'aversion de Joseph de Maistre pour les « pygmées législatifs » ; la pire erreur serait de croire qu'une réunion de bavards, appelés Constituants, puisse

(1) Par exemple II, p. 629, VI, p. 572. Friedrich Ast développe cette idée dans son *System der Kunstlehre* (1805) qui est tout plein de l'esprit de Schelling.

choisir ou fabriquer par délibération ce qui est légitime par nature (1). Et M. de Maistre plaisante cruellement Thomas Payne, pour qui une constitution n'existe pas si on ne peut la rouler dans sa poche ; il souligne la fragilité des lois écrites, l'anthropomorphisme pitoyable de ceux qui attribuent les constitutions à des législateurs isolés comme on assigne un auteur à un livre. On ne « déclare » que les droits contestables et artificiels. Les religions et les législations sont des organismes qui grandissent naïvement, spontanément par une inspiration de la nature ; les doctes peuvent être législateurs mais non point « législfacteurs ». Dans des formules où l'idée romantique et réaliste de la Nature s'affirme, selon nous, avec plus d'éclat encore, le vicomte de Bonald juge les constitutions aussi naturelles à l'ordre social que la pesanteur aux corps graves (2). Plutôt que de faire la leçon à la nature et à l'histoire, il vaut mieux faire crédit à leur spontanéité médicatrice : cela tous les Romantiques le disent. Toutefois il serait injuste de faire hommage de cette idée au seul XIXe siècle. Vico et surtout Herder l'avaient pressentie longtemps auparavant. On sait quel intérêt passionné Herder portait à la poésie populaire et à toutes les anonymes créations de l'inconscient collectif. Son ami Heyne s'aperçoit que la mythologie n'est pas indépendante du milieu ethnique où elle prend naissance. Schelling, dont les premiers travaux mythologiques s'inspirent continuellement de Herder et de Heyne, croit lui aussi à l'humble et divine simplicité des créations collectives ; de là sans doute l'intérêt avec lequel il a lu les *Prolégomènes*

(1) *Considérations sur la France*, chap. IV. A comparer à : XI, p. 56, 537 ; XIII, p. 179 ; V, p. 286.

(2) *Observations sur un récit de Condorcet* (Œuvres t. XIV, p. 488). Cf. Henri Moulinié, *De Bonald* (Paris, 1916), p. 192.

du « prince de philologues », Frédéric-Auguste Wolf (1), la sympathie qu'il a pour la « polyhomérie ». Homère, l'aveugle Homère, être collectif, incarne le génie innocent et profond de la Grèce ; comme les constitutions ne peuvent être, selon Burke ou Joseph de Maistre, l'œuvre arbitraire d'un réformateur en chambre (2), d'un homme de cabinet, ainsi les rhapsodies homériques ont pour source tout un peuple d' « homérides », obéissant aux inspirations spontanées de la fantaisie collective ; tant il est vrai — si l'on peut ici paraphraser Auguste Comte — que l'individu s'explique par son milieu (3) et la convention par la nature, non point la nature par la convention. On dirait que, renonçant à l'*universalité* de droit, l'historisme romantique s'est rabattu sur l'*unanimité*. La mythologie représente donc, pour ainsi dire, la destinée des peuples comme le caractère la destinée des individus. Dans le même temps que Schelling, de concert avec Ast, avec Auguste-Guillaume Schlegel, avec le génial Otfried Müller, avec les frères Grimm et les folk-loristes, découvrait la spontanéité de la mythogénèse, Savigny rêvait de substituer un droit organique et historique aux abstractions des codes artificiels (4). On se tromperait cependant si l'on prétendait ne

(1) V, p. 414 ; XI, p. 60 ; XIII, p. 429. Cf. Michelet, *Vico*, avant-propos, p. 2. Sur Homère, voir encore V, p. 449, 456-457.

(2) XI, p. 551. Cf. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ibid. ; Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (éd. Garnier), I, p. 33 : « Au lieu de rêver un ordre de choses exempt de toute imperfection, on laissait l'ordre existant se perfectionner peu à peu de lui-même... » Et Lamennais parle avec enthousiasme des « arcs de triomphe » de la charité que le moyen âge, par ce moyen, sut dresser dans toute l'Europe.

(3) Voy. XI, p. 157 et XII, p. 146 deux exemples qui prouvent la priorité du groupe sur l'individu. On sait l'éclat extraordinaire que le XIX[e] siècle donnera à cette idée. La *Zeitschrift für Völkerpsychologie* de Steinthal et Lazarus date de 1860.

(4) *Vocation de notre temps pour la législation et la jurisprudence* (1814), p. 9 : le droit « est produit partout par des forces intérieures et silencieuses ».

reconnaître dans ces intuitions de Schelling que le reflet d'une théorie à la mode : elles nous découvrent, tout au contraire, un aspect essentiel de sa pensée — la conviction qu'il existe un devenir organique dont l'intellect ne fait pas ce qu'il veut et qui, dans la conscience, exprime une histoire transcendante à la conscience, un drame théogonique : l'idée enfin que la philosophie n'a pas à tenir compte des accidents, mais seulement des choses nécessaires (1). L'ordre des puissances, nous le savons, n'est pas un ordre contingent ; même le Péché, même le premier fiat divin ont quelque chose de nécessaire. Tout le possible ne doit-il pas arriver ? Le donné est sans appel et le premier devoir du philosophe est de le respecter.

Il nous est enfin possible de fixer la place de Schelling parmi les divers théoriciens de la mythologie. Plutôt que d'admettre l'hypothèse « gnomique » qui inflige aux fables de lourdes et pédantes allégories, Schelling se résignerait à admettre la théorie « poétique », plus respectueuse de leur « Eigentlichkeit ». La théorie poétique, assurément, tend à réduire les fables à un jeu frivole de l'imagination : or, le merveilleux suppose une donnée réelle, un certain ordre nécessaire, et les fictions mythologiques, si elles ne sont pas « vraies », sont du moins relatives au vrai, ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Pourtant l'esthétisme sera toujours utile à ceux qui sont tentés de faire supporter aux mythes le poids d'une philosophie raide et scolaire. Il serait évidemment absurde de prétendre que la mythologie ne veut rien dire du tout, qu'elle est un passe-temps de dilettantes désœuvrés ; mais il faut l'avoir pensé, si l'on veut sentir son charme fuyant, comprendre l'atmosphère de loisir, de jeu et de liberté où elle a grandi.

(1) XI, p. 193, 222. Sur la nécessité du processus voy. p. 93, 128, 198 de notre livre.

Et s'il faut choisir entre deux excès, eh bien : plutôt le Jeu que l'Allégorie. Schelling reste donc fidèle à sa devise de toujours : *plutôt le trop que le trop peu*, plutôt le naturalisme que l'idéalisme décharné. De là la prédilection ancienne de Schelling pour les vues de Moritz (1), cet ami de Gœthe qui comparait la mythologie à un rêve éveillé et se défendait d'y chercher autre chose qu'un beau mensonge, innocent et charmant. Quiconque prend pour des métaphores ces erreurs gracieuses et légères n'embrasse, comme Ixion, que des nuages ; ces sonorités errantes et rebelles à la discipline des accords semblent provenir de quelque harpe d'Eole répandant sur les hommes un chaos d'harmonies merveilleuses... Quelle Fée Morgane transposa donc en fables tout l'empire des choses vraies ? — La mythologie est bien poésie — ou plutôt elle sera poésie ; mais elle ne l'est pas tout de suite. Elle fut, comme dit Hegel, « gedichtet », mais non « erdichtet » (2). Les épopées, les aèdes et les poètes diserts — tout cela représente un aspect récent et déjà évolué de la mythologie. Homère, insiste Schelling, est le Zeus des poètes ; sa royauté, comme celle de Zeus, est une royauté moderne. Creuzer a donc raison contre Hermann quand il refuse de traiter Homère comme un primitif. On sait qu'Hérodote, dans une phrase célèbre, soutient qu'Homère et Hésiode firent cadeau aux Grecs d'une « théogonie » ; cela veut dire non pas qu'il l'ont inventée, mais simplement qu'ils l'ont mise en vers (ποιεῖν) (3). Deux hirondelles ne font pas l'été, car l'été

(1) V, p. 393, 412 ; XI, p. 11. Karl Philipp Moritz écrivit *Lehrbuch der Mythologie* (1789), *Götterlehre* (1791). Ses idées influencèrent, entre autres, A. W. Schlegel ; sur Moritz, cf. Strich, *op. cit.*, I, p. 290-292.

(2) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Werke, XII, p. 119.

(3) C'est tout l'objet du débat entre Creuzer et Hermann : Cf. les *Briefe über Homer und Hesiodus, vorzüglich über die Theogonie* (Heidelberg, 1818). Schelling : XI, p. 15 et sqq. ; XII, p. 332, 589-590, 648-649. La philosophie ausi est dérivée : XI, p. 46 ; XII, p. 621.

se ferait sans aucune hirondelle ; deux poètes n'eussent pas inventé la religion des Grecs : mais pour la première fois chez ces poètes la religion des Grecs se fait aimable, éloquente, objective ; du chaos obscur où elle sommeillait et qui est, en quelque sorte, le laboratoire des formes idéales, la mythologie monte à la lumière ; les dieux viennent se ranger en claires généalogies bien explicites et bien distinctes,chacun armé de ses attributs, propriétés, épithètes ; un flot de railleries et de libres médisances s'est répandu sur la Grèce enfin délivrée du mutisme des Pélasges. La poésie fait du langage un être adulte, organe des dieux et du libre esprit. A la poésie succède la grammaire qui rassemble dans les granges la moisson d'or mûrie par les nuits fécondes et par le soleil de la poésie ; après Platon Aristote ὁ φιλολογικώτατος ; après Aristote, l'armée laborieuse des commentateurs et mythographes, qui tiennent registre des légendes héroïques. Epoque de décadence, propice aux compilations et aux codes ! Ainsi donc, avant les poètes et avant les philosophes, avant Homère et avant Hésiode, il y a quelque chose comme un « Grund » enveloppé qui est la source commune de la mythologie (« Götterlehre ») et de la théogonie (« Göttergeschichte »), quelque chose sans quoi les brillantes individualités de l'Olympe resteraient fades et inconsistantes. Ce quelque chose qui n'est ni la poésie déployée ni le savoir formel, comment l'appellerons-nous ?

La mythologie n'est ni une invention édifiante, ni un sot préjugé : la conscience exprime immédiatement, ingénument ce qu'elle éprouve ; et notre rôle de philosophes n'est pas de plier le phénomène religieux à des concepts rabougris, mais au contraire de dilater nos concepts de façon à pouvoir y loger le phénomène religieux. Laissons donc la mythologie et le christianisme s'expliquer d'eux-mêmes, dans la langue qui leur est

propre (1). Au delà de la conscience artiste nous découvrirons la crise profonde qui aboutit à l'homérisme, car Homère est un dénouement plutôt qu'un commencement, le plus jeune des chantres. Cette crise, parce qu'elle intéresse la conscience tout entière, sa vocation et sa destinée la plus intime, nous la dirons religieuse. Tout se ramène ainsi à un problème religieux ; le devenir n'est réglé en définitive que par des forces spirituelles et tout intérieures : pas plus que la séparation des peuples ne s'explique par la géographie et la différenciation des langues par la philologie, les rites du judaïsme ne s'expliquent par l'hygiène (2) ; il s'agit toujours d'évènements métaphysiques qu'une science mesquine et étriquée interprète comme de misérables accidents. Surtout il n'est pas de communauté humaine qui n'ait son fondement dans la religion (3). Joseph de Maistre aussi le répète sur tous les tons, et Ballanche, Lamennais, Chateaubriand font chorus : la religion est l'aromate qui empêche la science de se corrompre ; comme le sacerdoce est l'épine dorsale de la cité, ainsi toutes les grandes crises séculières ont commencé par une révolution dans les croyances. La mythologie elle-même doit être considérée comme le produit d'une fonction spirituelle et organique de la conscience ; ne correspond-elle pas, dans le devenir théogonique, à l'apparition des corps vivants

(1) XII, p. 139, 145, 670-671 ; XIV, p. 34, 234.

(2) XI, p. 95 ; XIV, p. 133-134 et p. 226 de notre livre.

(3) Cf. le chap. IX 5 des *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* de Herder, intitulé : « Die Religion ist die ältste und heiligste Tradition der Erde ». Voy. encore Ballanche, *Le vieillard et le jeune homme*, 6e entretien (éd. Mauduit, p. 121, 123, 124, 126-127). Joseph de Maistre *Soirées de Pétersbourg*, 10e entretien, passim. C'est le thème du premier chapitre de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*. N'est-ce pas le moment de rappeler que Lamennais rencontra Schelling à Munich en 1832 ? Cf. Abbé Ch. Boutard, *Lamennais, sa vie et ses doctrines* (Paris, 1908-1913), tome II, p. 325-326 ; et Jacques Poisson, *Le romantisme social de Lamennais* (Paris, 1932), p. 349. Cf. Schelling, XII, p. 422.

et à la création de l'homme ? Ce que la *Philosophie de l'Art*, étrangère encore au point de vue historique, n'avait pas su nous dire, la *Philosophie de la Mythologie* nous l'explique enfin, traitant l'Imagerie comme un moment du temps, comme un épisode décisif dans la biographie des Puissances. Toute l'évolution intra-divine, toute l'odyssée de la conscience racontent, en somme, les tentatives variées du possible en quête d'existence. D'abord était —A, l'infini sans réalité ; ensuite vint le réel qui n'est que réel. Il fallait que cette réalité monstrueuse peu à peu fût touchée par l'idéal (1), qu'entre la forme et la matière un pacte s'établît. L'imagerie représente la solution définitive de ce problème que l'insurrection de B n'avait pas résolu. Dans les heureux symboles de la mythologie grecque l'absolu s'est incarné sans renoncer à son infinité ; il élude enfin ce dilemme tragique qui au début du devenir avait frappé, le vouloir illégitime : rester inexistant, ou accepter les limites d'un corps. L'infini a trouvé désormais une figure, mais cette figure reste spirituelle et expressive ; les figures mythologiques sont toutes pénétrées d'esprit, et cependant on reconnaît en elles, écartelé, dissimulé sous mille apparences gracieuses, le principe barbare dont elles sont filles. L'image n'est plus un pis-aller, une négation, le succédané d'un absolu mystique qui dépasse toutes les formes : l'image, au contraire, est équilibre, bonheur et beauté ; en Grèce se dénoue la sombre tragédie qui pesait encore sur la conscience kronienne.

(1) Les *Recherches sur la liberté* et les *Weltalter*, où prédominent encore les influences mystiques, parlent du verbe et de son rôle ordonnateur : le Verbe d'amour, proféré par Dieu, impose une figure à l'informe.

V. — Mythologie et révélation (1)

La mythologie par excellence, c'est en effet la mythologie grecque. Schelling, comme Otfried Müller, a passionnément défendu contre les orientalistes l'indépendance de la culture hellénique ; par exemple il crible de ses railleries les « indomanes » et les « brahmines allemands » — entendez : Kanne, Görres, Frédéric Schlegel et, toujours, Creuzer (2), qui avaient mis à la mode le sanscrit et les Védas. Entre 1810 et 1820 il faut dire que l'indianisme et la mythologie comparée n'étaient pas encore invulnérables à la raillerie : Gœthe, dans les *Xenien*, s'emporte contre ces religions barbares pour lesquelles l'absurde s'incarne en crocodiles, en serpents et en éléphants (3). Schelling non plus ne veut pas de bêtes dans la salle des dieux. Au fond, il y a en lui, comme en Gœthe, un deuxième Julien l'Apostat, un classique — mais ce classique a eu, plus souvent que le poète Olympien, à lutter contre les tentations de la vieille « Schwärmerei » gothique ; il n'aboutit pas toujours à un divan oriental-occidental parfaitement harmonieux : souvent l'esprit de Weimar succombe en

(1) Schelling mythographe n'a pas fait école. Toutefois Otto Gruppe dans son manuel, cite un élève de Schelling, K. Th. Pyl, aueur de *Mytho logische Beiträge zu den neuesten wissenchaftlichen Forschungen über die Religionen des Alterthums, mit Hülfe der vergleichenden Sprachforschung* (Greifswald, 1856) et de *Die Griechischen Rundbauten im Zusammenhang mit dem Götter-und Heroencultus* (Greifswald, 1861).

(2) Görres : *Mythengeschichte der asiatischen Welt* (1810). Kanne : *Pantheon der ältesten Naturphilosophie* (1811) et *System der indischen Mythe, oder Chronus und die Geschichte des Gottmenschen* (1813). Schlegel : *Drei orientalische Lehren* et surtout *Ueber die Sprache und Weisheit der Inder* (1808). A ce mouvement il faut rattacher les noms de Jacob Grimm, de J. J. Wagner (*Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt,* 1808), de Friedrich Ast.

(3) Sur l'opposition du « plastique » et du « mystique », cf. Fritz Strich, *Deutsche Klassik und Romantik, oder Vollendung und Unendlichkeit, Ein Vergleich* (3e éd. Munich, 1928).

lui aux esprits monstrueux et informes, aux cobolds du Romantisme ; un combat se livre dans sa pensée entre ces formes élémentaires et un certain sens presque académique de la beauté qui règne, par exemple, dans la *Philosophie de l'Art.* On sait qu'il n'admire pas sans réserves toute cette mystique diffluente que les zélotes du Bouddhisme et du « nirvana » mettront un jour à la mode ; que pouvait-il aimer dans une religion qui tantôt, comme en Egypte, n'a produit que quelque mélopées lugubres ou bien s'est pétrifiée en colosses — pyramides, sphinx et obélisques, tantôt, comme dans l'Inde aboutit à des épopées gigantesques et informes ? Nulle part l'Orient, absorbé dans son rêve sinistre, n'a connu la liberté de l'esprit et tout ce grouillement de créatures joyeuses qui peuplent le ciel de la Grèce (1). A cette aversion de Schelling il y a, en vérité, une autre raison, la même qui le détourne de l' « émanatisme » de Creuzer : en dérivant toutes les mythologies d'une seule, que ce soit l'hindoue ou l'égyptienne, les orientalistes sacrifient la diversité des cultures aux analogies les plus confuses (2) ; la mythologie grecque, entre autres, devient un accident, un simple produit d'importation. Là où Creuzer, Sainte-Croix et les maniaques de l'Orient confondent toutes choses, il faudrait au contraire dis-distinguer : distinguer l'orphisme et le bachisme, distinguer les Sabazies et les mystères grecs, distinguer Koré et Perséphone, Iacchos et Zagreus. Si par exemple les Grecs tenaient des Egyptiens leur Déméter, Déméter

(1) Contre l' « indomanie », XI, p. 23 ; XII, p. 148 (sur Apaté), 453 (le sanscrit n'est pas plus ancien que l'hébreu) ; XIII, p. 381, 495 ; XIV, p. 91-92 (sur Dionysos). Cf. V, p. 423. On retrouvarait quelques-unes de ces idées chez Solger, Guillaume de Humboldt et même, à certains égards, chez Hermann.

(2) XI, p. 23, 61-62, 92 ; XII, p. 245, 289, 352-353, 416, 662 ; XIII, p. 423, 433, 475, 488.

devrait, comme Isis, chercher son époux trépassé au lieu qu'elle cherche sa fille ; en réalité l'analogie est toute générale ; Déméter et Isis cherchent l'une et l'autre quelque chose de perdu, voilà tout. La mythologie grecque ne copie pas l'égyptienne, mais toutes les mythologies considérées ensemble ont une souche commune d'où elles se détachent les unes après les autres ; il y a une succession de moments déterminés ou, comme il faut dire, de Puissances à chacune desquelles correspondent un peuple, un rôle, et, partant, une religion.

Les mythologies égyptienne et hindoue (1) correspondent dans l'histoire de la conscience à l'apparition des organismes vivants, non point encore à la création de l'homme ; en chacune d'elles le principe de l'esprit triomphe à sa manière, quoique d'une victoire encore incomplète. Les trois puissances — l'enveloppée, l'expansive, la spirituelle — apparaissent en Egypte dans la triade Typhon-Osiris-Horus ; chez les Hindous dans la triade Brama-Chiva-Vichnou. Typhon est le désert brûlant, hostile à la vie libre et séparée : Osiris triomphera de l'aridité typhonienne en provoquant la crue du Nil ; Osiris invite la puissance opiniâtre à rentrer dans l'invisible et celle-ci, en succombant, pose Horus, le fondement de l'Esprit. Isis enfin est la conscience pleurant l'unité déchirée, la conscience mariée successivement à deux divinités dont chacune est la mort de l'autre. La totalité des puissances est représentée dans la mythologie hindoue comme dans l'égyptienne ; mais tandis qu'en Egypte prévaut la puissance réelle, le principe des *corps* et de l'animalité, l'accent, dans le Yoghisme par exemple, est sur l'*âme* toute pure ; ici l'âme n'adhère plus à aucun

(1) *Philosophie der Mythologie*, leçons 17, 18, 19 (sur l'Egypte) ; 20, 21, 22 (sur l'Inde).

support physique et déborde à la surface du corps, rendant presque invisible son enveloppe charnelle. L'Egyptien embaume les cadavres, mais dans l'Inde on les incinère ; on croit à l'immortalité des âmes, mais non pas à la palingénèse des corps, car le corps est une espèce de spectre, un rêve de l'âme immatérielle. C'est en Grèce et en Grèce seulement que le corps et l'âme trouvent leur équilibre ; dans la conscience grecque triomphe le principe de l'*esprit*. L'âme qui ne peut s'épanouir comme esprit est une âme malheureuse ; grâce à Bacchus l'âme hellénique a pu fêter la résurrection de la matière et devenir vraiment « spirituelle » (1).

Dans la sculpture grecque s'épanouit pour la première fois l'idée plastique du Corps — le corps humain à trois dimensions tel que le campe, dans l'espace, la statuaire classique. La corporéité n'est pas vraiment le sabbat du devenir, et cependant toute marche vers la corporéité. Sans le sel de la corporéité, dit Christophe Œtinger, l'esprit n'est pas un esprit parfait : il n'est que le commencement de l'esprit. Le « Corps » n'est autre chose que la matière touchée par l'esprit (2), la matière intériorisée, rendue visible et positive par la présence d'une forme. La corporéité a un « en-dedans » ; en elle B et A^2, la matière et l'intelligence s'enchevêtrent, et c'est pourquoi nous la disons « concrète », entendant par Concret le géminé, le mélange de sujet et d'objet, de Plus et de Moins. Le mixte, en Grèce, est devenu indéchirable : l'esprit est tout lesté de chair, mais la chair, affectée par l'esprit, devient à son tour transpa-

(1) Comparez XII, p. 575, 577, et XIII, p. 473-474. Les leçons 17 à 20 de l'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie* développent une tout autre distinction entre νοῦς et ψυχή. Cf. encore XIV, p. 208.

(2) Sur l'idée de corps : XII, p. 266 et sqq. Sur les corps glorieux : XII, p. 576, 651. Cf. XI, p. 433 et VIII, p. 325, 281.

rente et glorieuse. A l'homogénéité triste et monotone du sabisme succède un monde de qualités particulières — car qui dit corporéité dit particularité et disparité ; tandis que la matière s'inégalise, statues et images pullulent sans fin dans les temples. L'homme grec ose en effet, pour la première fois, tailler dans la pierre la figure de ses dieux (1). Si Dieu a créé l'homme à son image, dit quelque part Hegel en citant un mot célèbre, l'homme le lui a bien rendu. Cet anthropomorphisme est pour Schelling le symptôme de la libération définitive (2). Tant que le divin adhérait encore aux astres ou à la nature, la conscience ne s'en donnait pas volontiers une représentation figurée ; au temps de Kronos c'est une véritable phobie, une terreur invincible : toute image, profanant le mystère du principe sinistre, eût paru impie et sacrilège. Longtemps encore après la défaite de Kronos, la conscience éprouvera une répugnance singulière à donner à ses dieux la forme humaine ; elle a cessé d'adorer des pierres grossières (3) et son culte s'adresse à des êtres organiques, non plus aux éléments cosmiques ; pourtant elle hésite encore ; par un scrupule étrange elle représente ses dieux inhumains, monstrueux ou colossaux, elle leur prête une figure animale, elle évite par-dessus tout la forme humaine qui est de toutes la plus familière et, en somme, la moins divine ; même dans l'animal il y a quelque chose d'infini et d'inquié-

(1) XII, p. 293 sqq., 652 sqq.

(2) Christophe Œtinger, *Irdische und himmlische Philosophie*, II, p. 341 : « Leibhaftig sein ist eine Realität oder Vollkommenkeit... » *Öffentliches Denkmal der Lehrtafel einer weiland württembergischen Prinzessin Antonia*, p. 381 : « Keine Seele, kein Geist kann ohne Leib erscheinen, keine geistliche Sache kann ohne Leib vollkommen werden ; alles, was geistlich ist, ist dabei auch leiblich. » P. 374 : « Körperlichkeit ist die höchste Eigenschaft. Der Geist ist also ohne solch Salz kein perfekter Geist, sondern nur der Anfang des Geistes. »

(3) XII, p. 293, 296, 653 ; XIII, p. 398.

tant, une certaine laideur sauvage, qui est parfois toute proche du sublime. Enfin la conscience superstitieuse s'habitue à ce saint visage dont nul ne supportait la vue (1) ; elle délaisse les masses compactes pour les statues, elle préfère l'art à l'héroïsme. Pourtant, que de chemin à parcourir entre les statues emmaillottées de l'art archaïque et la statuaire de l'antiquité classique ! Les premières statues, en Egypte par exemple, semblent tout empreintes d'une solennité hiératique ; leurs membres sont noués et leurs yeux clos, comme si les dieux qu'elles représentent dormaient encore dans la matrice du principe sévère. Puis le frémissement de la vie parcourt ces membres inertes ; les jambes osent se décoller comme pour la marche. Dédale, l'architecte du Labyrinthe, ouvre les yeux des statues et délivre leurs membres de l'ankylose immémoriale qui les paralysait. Dans les statues d'Egine où le divin s'humanise encore d'une façon détournée, un reste de pudeur empêche le masque ricanant d'être tout à fait humain ; pourtant l'artiste ironise sur ses anciennes terreurs, et le rictus même de la bouche témoigne que la conscience ne prend plus au sérieux sa propre maladresse. Enfin l'art de la grande époque substitue un monde idéal, multiforme, labyrinthique et divisé au vieux principe amorphe. Les statues, dans leur aisance souveraine, leur finitude et leur grâce, représentent la victoire de la libre mobilité volontaire (2) sur la rotation astrale, c'est-à-dire sur le mouvement immobile ; le mouvement volontaire est un progrès discontinu, réglé par le choix et reposant sur l'alternance de l'attraction et de l'extension ; la grimace

(1) XII, p. 293 ; XIII, p. 289, 398 ; XIV, p. 130.
(2) XII, p. 425, 656.

kronienne a disparu pour toujours de ces visages détendus et apaisés.

La triplicité des puissances formelles est reconnaissable également dans la mythologie grecque où elle revêt la forme des trois Jupiters : le chthonien, l'océanien et l'ouranien. C'est le même Dieu qui est AIDÈS par le bas, ZEUS par le haut et POSEIDON par le milieu. Aïdès, le Zeus stygien, qui fait pendant à l'Osiris infernal de l'Egypte, est le vieux principe redevenu latent et invisible ; il est dieu en tous les dieux. Poseidon représente la liquéfaction du principe turgescent ; mais il y a aussi dans l'amertume marine comme un arrière-goût de rancune. Zeus enfin, l'entendement maître de soi (1), est le dieu politique, le père céleste qui règne sur tout le δῆμος olympien. L'avènement de Zeus met fin aux théomachies et aux convulsions infinies, monstrueuses, démesurées qui avaient provoqué la chute d'Ouranos, puis l'effondrement des générations titaniques (2) et de Kronos, le dieu brutal ; Kronos est aux prises avec un ennemi domestique qui édifie sur les ruines de ces royautés barbares le château du monde idéal. A la triade Aïdès-Zeus-Poseidon, correspond la triade fémi-

(1) Νοῦς βασιλικός : XI, p. 484 ; XII, p. 582. Zeus représentait d'abord pour Schelling la lumière omniprésente (II, p. 368 ; VI, p. 66). La *Philosophie der Kunst,* qui ignore le point de vue historique, classait les dieux d'après le principe de l'Identité : ZEUS est le point d'indifférence de la force et de la sagesse (V, p. 400) ; MINERVE « Gegenbild » de Zeus, est la sagesse sans force et HÉRA la force sans sagesse (p. 400, 402). Les dieux de la série réelle sont : VULCAIN (fer) qui est la forme, NEPTUNE (mer) qui est informe et PLUTON (pesanteur) qui est vieillesse et ténèbres ; auxquels correspondent dans la série idéale : MARS, le Vulcain idéal, VÉNUS et APOLLON qui est, par opposition à Pluton, jeunesse et lumière. Nyx et Fatum représentent l'Identité obscure, le « Grund » mystérieux de ces divinités. Cf. l'épigramme physique *Tier und Pflanze* (« Musenalmanach » 1802), sur l'identité de la pesanteur (Pluton) et de la lumière (Zeus).

(2) Pour cette généalogie : V, p. 394-404 ; XI, p. 37-39 ; XII, p. 615 sqq. Sur le chaos : V, p. 394, 465-466 ; VII, p. 201 ; XI, p. 37 ; XII, p. 596 sqq.

nine Hestia-Déméter-Héra. Hestia (1) surtout, qui fait pendant au dieu souterrain, Hestia réagit contre la liquéfaction posidonienne. Les autres dieux de l'Olympe représentent tous le triomphe de la poésie, de la justice et du discernement. Athéné par exemple, la fille chérie de Zeus, est la conscience virginale restaurée ; la vierge savante dénoue le processus comme Perséphone, la vierge barbare, l'avait engagé ; Minerve est une Perséphone réfléchie, consciente de soi ; elle vient en troisième lieu ayant passé par le feu de la dualité : de là son épithète de τριτογένεια ; mère des œuvres humaines, toujours sévère et froide, elle ignore les faiblesses, les erreurs. C'est la patronne des philosophes, des artistes, des guerriers, des tisserands. Hephaestos (2) qui était jadis d'inclination kronienne a abandonné le principe étroit ; il est devenu technicien, démiurge, artisan, et il forge les clairs métaux sur l'enclume ; le feu pacifique et industrieux de Vulcain a remplacé, dans les forges de l'Olympe, le feu dévorant de Kronos. Ce forgeron des Immortels apparaît maintenant comme une épiphanie de l'Olympe ; il est, quoique tellurique et difforme, aussi bienveillant que Minerve ; aux côtés de Vulcain travaille dans les mines et les montagnes l'armée des Hephaestoï laborieux, les gnomes et nains des légendes germaniques (3). Circulant entre le haut et le bas, Hermès (4) apporte aux dieux le droit, la conscience et la pudeur ; c'est le dieu de la pensée

(1) II, p. 82 ; V, p. 404 ; VI, p. 368 ; VII, p. 450 ; VIII, p. 230, 352, 379 ; XII, p. 626.

(2) V, p. 398, 402 ; VIII, p. 360, 364-365, 387, 396, 405, 411 (les cabires comme « Hephaestoï ») ; XII, p. 299, 664-665.

(3) VIII, p. 364-365 ; XII, p. 597. Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Æsthetik* (Œuvres complètes, X², p. 46).

(4) VIII, p. 349, 357-358, 392, 394, 395 (sur Kasmilos) ; XII, p. 414-415, 667.

analytique et discursive, le principe immanent qui unit et distingue à la fois les trois causes théogoniques ; « Trismégiste » enveloppe une pluralité de formes. En Egypte Hermès est l'historiographe des dieux, celui qui a inventé le langage articulé, l'écriture, la grammaire, l'arithmétique, l'astronomie, la musique et la médecine ; les prêtres tiennent de lui leur sagesse « hermétique ». Schelling n'a pas raconté comme Hegel (1) la transformation de la justice purement légale en droit lucide et spirituel ; ni comment, chez Eschyle par exemple, l'idée des « lois non écrites » supplante peu à peu une justice toute familiale fondée sur le sang. Némésis veut l'égalité abstraite et les Euménides représentent la vengeance élémentaire ; mais Apollon apparaît, avec la nouvelle génération des Olympiens, pour que triomphe l'équité morale. Pourtant Schelling n'oublie pas que l'Olympe lui-même obéit aux lois d'une nécessité supérieure ; servantes de cette implacable nécessité, les Parques filent légèrement le fil délicat ; elles enveloppent les hommes dans le manteau de mortalité, mais elles-mêmes représentent un Destin supérieur contre lequel Zeus ne peut rien.

C'est ainsi qu'à partir du chaos qui ne concède aucune particularité le libre cosmos des Immortels s'est peu à peu épanoui. La conscience a dû s'attarder longuement parmi les idoles. Les *Recherches sur la liberté*, qui font beaucoup moins de cas de l'histoire de la conscience que de l'histoire de Dieu, traitaient le paganisme assez à la légère ; *Philosophie und Religion* ne manifeste pas beaucoup plus de curiosité pour la mythologie, à laquelle

(1) Hegel insiste beaucoup sur la dissemblance des deux générations (les dieux naturels et les dieux spirituels) dans son *Esthétique*, sa *Philosophie de la Religion* et sa *Philosophie de l'Histoire*. Voy. pourtant Schelling XI, p. 531.

le Schelling de 1804 préfère sans doute les mystères. Par-dessus *Philosophie und Religion* et les *Recherches sur la liberté*, la *Philosophie de la Mythologie* renouerait donc avec la *Philosophie de l'Art* dont la rapproche le sens de l'imagerie ; mais comme entre temps Schelling a subi l'empreinte mystique, cette imagerie sera désormais un événement religieux, une étape dans la destinée de la conscience, une « date » de l'histoire et de la chronologie humaines. C'est assez dire que l'imagerie ne saurait malgré tout avoir la dernier mot. Schelling, qui n'a jamais abjuré le luthéranisme, et qui semble s'en rapprocher à la fin de sa vie, Schelling n'a pas voulu dire, quel que fût son goût de la beauté classique : l'art est à lui tout seul une religion. Ce n'est pas à cela qu'il pensait. En dépeçant le principe réel notre conscience trouva en Grèce le repos et le bonheur. Et pourtant, le polythéisme, si radieux soit-il, ne peut pas être le vrai, car le polythéisme divise, et la division est le contraire de l'amour. Qui voudrait de la beauté sans l'amour ? ce serait, en échange du bonheur, perdre toute raison d'être heureux. En réalité cet état d'éparpillement extrême, qui vaut tellement mieux que la fausse unité du sabisme et qui distingue non seulement la religion des Grecs, mais leur organisation politique, leur territoire déchiqueté, leurs cités et leurs îles mêmes, cet état, dis-je, est de tous le plus éloigné de la conscience primitive : la réconciliation (« Versöhnung ») définitive doit être toute proche. Jusqu'ici la conscience a cheminé en ligne droite, sans regarder en arrière ; au mouvement « centrifuge » doit maintenant succéder un mouvement centripète (1). Notre blessure n'est pas guérie, mais elle est tout prête à guérir : la conscience redeviendra, comme dit Frédéric Schlegel, le jardin de Dieu.

(1) VI, p. 42-43, 57. C'est le langage de Molitor.

Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1) Schelling se représentait la Révélation comme l'avènement de la *Providence*, succédant à la *Nature* et au *Destin*. Le Destin, qui pèse comme une force aveugle obscure, inconsciente sur la période tragique de l'histoire, avait été évincé en Grèce par la Nature et par la liberté ; mais l'empire romain, quoique relativement idéal, devait disparaître comme ont disparu les monarchies dévorantes de l'Orient primitif. Ce qu'il importe maintenant de bien comprendre, c'est que les deux dernières périodes ne sont pas absolument distinctes et que le paganisme anticipe sur la Révélation ; comme beaucoup de ses contemporains, Schelling croit à l'existence d'un christianisme éternel, ou du moins antérieur au Christ ; tout indique d'ailleurs que Jésus-Christ n'est pas dans l'histoire de la conscience une apparition sans précédent ; les personnages dionysiaques — Hercule, Bacchus, Osiris (auxquels Hölderlin eût ajouté Empédocle) — représentent autant d'incarnations de A^2 et comme les avertissements successifs donnés par Dieu à la conscience païenne. De là l'intérêt passionné que Schelling, d'accord avec Creuzer et avec Kanne, porte aux mystères de la Grèce (2). Les esprits forts de l'époque, Voss, Lobeck, Hegel même ont beaucoup plaisanté cet enthousiasme (3) ; Hegel éprouve

(1) III p. 603. La *Philosophie der Kunst* oppose le monde moral du Christianisme et le monde tragique du paganisme comme l'Histoire et la Nature, l'idéal et le réel, la liberté et l'inconscient. Elle distingue l' « originalité » chrétienne et l' « exemplarité » (« Urbildlichkeit ») grecque.

(2) Cf. le roman de Kanne, *Sämundis Führungen* (1816). C'est en 1784 qu'un érudit français, le baron de Sainte-Croix (mort en 1809) avait publié ses *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme* (2e éd., 1817) : Schelling a beaucoup utilisé ce livre dans le *Discours sur les divinités de Samothrace*.

(3) XII, p. 648 ; XIII, p. 457, 479. Creuzer eut pour lui dans ce débat Schelling, Görres, le russe Ouvarov, et plus tard Menzel ; contre lui Voss et Lobeck, l'auteur sceptique de l'*Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri III* (1829).

tant de plaisir à ridiculiser les romantiques qu'il n'hésite pas à se démentir lui-même ; lui qui jadis, à Tübingen avait partagé l'enthousiasme de Hölderlin et de Schelling pour les mystères de Bacchus et pour Héraclès martyr, il se demande maintenant comment les Grecs, pourvus déjà d'un culte public, pouvaient encore dissimuler une sagesse occulte dans une autre poche (1). Or cette idée d'une religion ésotérique flattait chez Schelling le goût du mysticisme et du symbolisme. Dans le *Bruno* il découvre entre la mythologie et les mystères le même rapport qu'entre la poésie et la philosophie (2) ; mais la philosophie connaît les archétypes tandis que la poésie ne représente que la beauté sensible ; dès l'époque de la philosophie esthétique, et avant les premiers écrits mystiques, on peut donc voir que l'imagerie n'est pas pour Schelling la fin de tout et qu'il y a au delà une sagesse ésotérique où le sensible doit se transfigurer. Perséphone est le germe de la conscience qui doit s'enterrer pour fructifier (3), pour que le savoir muet s'exprime en libre connaissance, pour qu'enfin le sabisme meure à tout jamais ; mais il faut que Déméter se résigne au polythéisme, qu'elle se laisse fléchir comme la terre qui, amollie, retournée, cultivée, porte les moissons opulentes et tous les fruits de l'été. La conscience se voit ainsi errant jusqu'à une clairière lumineuse qu'elle atteint lorsqu'elle a renoncé une bonne fois à la puissance barbare ; car le ciel ne se

(1) *Vorlesungen über die Æsthetik* X², p. 57-58. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* éd. George Lasson, VIII², p. 593. A opposer au poème de jeunesse de Hegel, *Eleusis* (1796). Cf. *Verhältniss der Philosophie zur Naturphilosophie* (Werke, I, p. 319) ; voir même la *Phänomenologie,* p. 543. Le langage de la *Verhältniss* est tout schellingien.

(2) IV, p. 232-234. Cf. V, p. 298, 421 ; VI, p. 66. Voy. p. 254 de notre livre.

(3) XII, p. 638-641 ; XIII, p. 421. Sur les mystères en général : *Philosophie der Offenbarung,* leçons 19, 20, 21, 22, 23. Cf. V, p. 124.

refuse pas au païen sincère. Cette première pacification était l'objet des « petits mystères » : mais comme le sommeil représente les « petits mystères de la mort », ainsi la religion de Perséphone sert d'initiation aux « grands mystères » de Iacchos. Les grands mystères annonçaient non point la mort du sabisme, mais la mort de tous les dieux, et de Dionysos lui-même. C'est là le grand secret qui ferme la bouche aux mystes ; ils se le cacheraient à eux-mêmes, s'ils pouvaient, pour que l'Olympe n'en sût rien. Les mystères sont donc pour ainsi dire la conscience de la mythologie, le pressentiment que le paganisme a eu de son propre crépuscule.

La distance des petits mystères aux grands mystères mesure pour nous tout l'intervalle qui sépare la libération dionysienne et la libération chrétienne. Le paganisme supprime Kronos en fait — c'est-à-dire : le met hors d'état de nuire. La Révélation abolit jusqu'à sa raison d'être ; elle le rend non seulement inoffensif, mais impossible. Les sacrifices païens et juifs présagent le grand sacrifice de Jésus, mais ils doivent se répéter constamment, car s'ils réduisent Kronos à l'impuissance, ils n'anéantissent pas sa « possibilité » : ils font comme une médication superficielle qui éliminerait les symptômes du mal, mais non point sa source. Le sacrifice de Bacchus est donc toujours à recommencer. Christ, au contraire, meurt une seule fois, pour tous les hommes. Le judaïsme n'est pas plus « prototypique » en cela que le paganisme (1) ; c'est un christianisme potentiel, mais qui doit se soumettre à la loi commune et traverser tous les moments du devenir, même les plus humbles : l'ouranien, le kronien, le dionysiaque. Israël adhère d'abord au dieu

(1) *Philosophie der Offenbarung*, 29e leçon ; *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, 7e leçon.

général, innommé, informe — χωρὶς εἴδους, seigneur du ciel et de la terre. Puis, sous la menace de A^2, ce dieu sans pareil devient typhonien ; il se contracte, se détermine en dieu personnel ; on l'honore dans sa maison, sous un nom particulier. Quiconque sacrifie en plein air sacrifie au dieu illimité et aux êtres paniques : le « bouc émissaire », au temps de Jéhova, portait les péchés d'Israël dans la campagne déserte, refuge des troupeaux sauvages, du passé et du vieux sabisme indomptable. Le désert n'est-il pas ici le rendez-vous des esprits barbares ? En même temps Jéhova est un dieu jaloux, exterminateur, intolérant au polythéisme qui de tous côtés le menace ; il y a en lui une sollicitation hyothysique, comme il apparaît dans la tentation d'Abraham éprouvé par les Elohim. Si ce Jéhova dévorant est le Kronos du judaïsme, le Mosaïsme en représente la période dionysiaque, tandis que le Prophétisme correspond aux mystères. Tout cela présage la Croix, sans la rendre inutile.

A^2, à moins d'évacuer la conscience, de la laisser périr, ne peut se refuser à soumettre le contre-principe (1). En quoi consiste donc le sacrifice du Médiateur ? Jésus, qui pouvait être dieu hors du Père, a méprisé cette royauté ; lui égal à Dieu, il choisit de mourir ignominieusement, il sacrifie librement sa vie ; personne ne la lui prend. Et pourtant il aurait pu être roi s'il avait voulu : il n'avait qu'à se laisser tenter par Satan qui lui offrait les seigneuries du monde, à condition que Jésus l'adorât. Le tentateur sait ce qu'il fait. Il sait que Jésus est le plus fort, mais que s'il accepte, sa défection détache éternellement le monde de Dieu. Or Jésus ne se laisse pas détourner

(1) Sur la philosophie de la Révélation, cf. la dissertation du pasteur Karl Schlutter, *Schelling und die Christologie* (Göttingen, 1915).

de sa tâche, qui est de tout ramener au Père : il choisit la croix. Dieu lui a délégué la seigneurie du monde aliéné, mais de cette seigneurie le Fils ne veut pas pour lui-même : il la dépose, le monde racheté, devant le trône de son Père — car il faut que Dieu soit tout en tout. Le sacrifice essentiel de Jésus-Christ est dans la décision de s'incarner. L'*Incarnation* n'est pas, ainsi qu'on pourrait le croire, une simple interruption : ce que Jésus-Christ dépouille, c'est sa μορφή θεοῦ extra-divine (1) ; il renonce seulement à une seigneurie qui l'opposerait au Père : de sorte qu'en s'incarnant il rend visible, au contraire, ce par quoi il est vraiment le Christ. Ce n'est pas Dieu qui est devenu homme, quoique celui qui est devenu homme soit Dieu. Et ainsi l'incarnation n'est pas la suspension de quelque chose, une sorte de tératologie, un prodige comme les métamorphoses d'Ovide, mais une opération absolument positive et effective. Jésus-Christ ne crucifie en sa personne qu'une fausse royauté, ce qui dans sa divinité est extra-divin. Ainsi s'explique chez Schelling l'idée toute romantique de la « mort de Dieu » (2). La *Philosophie de l'Art* rattachait cette idée à la nature tout « allégorique » et idéale des images chrétiennes : immédiatement le fini se volatilise, transfiguré et sublimé par l'infini ; même l'humanité du Christ n'appartient pas au Christ : elle ne lui est donnée que pour souffrir (3) ; c'est pourquoi on le représente volontiers sous les traits d'un enfant (4), exprimant par là —

(1) XIV, p. 39-45, 159-165. Cf. XII, p. 334.

(2) Cf. Wahl *op. cit.*, p. 97-157.

(3) V, p. 432, 454. Cf. p. 431, 433. Lucifer est le seul personnage vraiment réel de la mythologie chrétienne : V, p. 437.

(4) Plus tard Schelling considérera le dieu-enfant comme le dieu du futur. Cf. XII, p. 379 (sur Harpocrate), 681 ; XIII, p. 294 et 517 (sur l'enfant Iacchos).

sinon l'indifférence de l'humain et du divin, du moins l'indétermination de cette humanité à peine tangible et déjà toute pénétrée de divinité. La *Philosophie de la Révélation*, elle, s'attarde bien davantage sur le moment physique du Christianisme ; on ne distingue plus entre allégorie et symbolisme : tout est tautégorie, — et la mythologie, et la Révélation ; partout il faut se tenir au sens propre. Jésus-Christ a vraiment eu un corps charnel, n'en déplaise aux Dokètes et aux Valentiniens (1). Jésus-Christ n'a pas revêtu la forme humaine comme une apparence : il est tout entier « in humanitatem conversus » ; c'est vraiment un homme, mais un homme supérieur à notre monde ataxique, un homme sur le visage de qui errait quelque chose de l'au-delà ; et c'est pourquoi peut-être les païens étaient, comme artistes, plus préparés à comprendre le Sauveur que les Juifs eux-mêmes, retenus loin de la nature par leur Dieu général et leur loi rigoureuse : le paganisme chrétien, qui facilitait aux Grecs la conversion, la rendait difficile aux fidèles du ritualisme mosaïque. L'Incarnation n'a donc rien d'inconsistant ou d' « allusif » : c'est une apparition personnelle, visible et palpable — une évidence. Si la christologie de Schelling respecte maintenant la corporéité comme un moment essentiel du devenir, c'est que Schelling, depuis qu'il a lu Böhme, croit à la fécondité créatrice des négations : seule la négation d'une négation posera l'Esprit inébranlablement ; le mystère de la Croix, cet « arc-en-ciel d'un deuxième déluge », comme dit la *Philosophie de l'art*, renouvelle donc tous les paradoxes de l'Ironie divine (2) : au lieu d'affirmer l'Esprit immédiatement, Dieu affirme

(1) XIV, p. 182-183. Schelling ne croit-il pas à la résurrection de la chair ? Sur la cène cf. p. 278 de notre livre.

(2) Voir p. 149-158 de notre livre.

d'abord la contre-volonté, afin que de cette humiliation l'Esprit sorte plus fort et plus grand. Il faut que Jésus soit un homme, car il faut que Jésus souffre dans sa chair pour que meure « le grand Pan », c'est-à-dire la vieille conscience. La mort sur la croix n'est donc pas l'euthanasie d'un principe déjà tout immatériel, spectral et glorieux : c'est une grande douleur, un supplice comme l'entend la foi populaire, à laquelle la *Philosophie der Offenbarung* donne maintenant raison. L'idée de la mort de Dieu scandalise nos moralistes (1) et choque la raison naturelle. En réalité ce qui meurt en Jésus-Christ est quelque chose d'inessentiel : c'est la mort qui est morte. La Colère paternelle ne peut pas demander plus que la mort : Jésus, en se dévouant, a tué la mort.

Jésus-Christ souffre depuis la naissance du monde. Mais son martyre, son agonie effective commencent avec l'incarnation. Héritier de Dieu, il abandonne à l'homme ingrat tout ce qu'il possède. Mieux encore : il forme société avec les pécheurs, il endosse la colère du Seigneur, et par amour pour les hommes, se fait complice du péché ; responsable sans être coupable, il se range du côté des ennemis de Dieu pour détourner sur soi le châtiment. En cela consiste ce qu'on peut appeler le « vicariat » de Jésus (2). Il ne faut pas dire que Jésus-Christ est mort « dans notre intérêt » : il meurt, littéralement, *à notre place*. Coupable innocent, indûment débiteur, il se substitue à nous par devant le Père, il transfère sur soi notre souillure afin de l'expier en sa personne. Ceux qui expliquent ce paradoxe — le supplice de l'innocent — par des raisons tirées de la pédagogie

(1) On sait combien Nietzsche la trouvera monstrueuse.
(2) XIV, p. 80-81 ; 196-197. Cf. XII, p. 318.

ne réussissent qu'à le rendre plus scandaleux, plus inintelligible et plus injuste encore. Le mystère de cette mort est plutôt le mystère d'une substitution magique : Jésus-Christ sur la croix représente l'humanité entière, il fait passer dans sa propre chair notre maladie afin de l'extirper à tout jamais.

Dieu a tant aimé les hommes qu'il leur donna son fils unique. Comme Père il resterait irréconciliable ; en son Fils il pardonnera à l'infidélité humaine. Jésus, mort pour nos péchés, ressuscite pour notre justification et notre joie. Il avait été, quoique innocent, atteint par la colère divine. Mais comme il faut des victimes à Kronos pour que Dionysos survive, de même le sacrifice de A^2 pacifie la nature, dissipe l'angoisse des hommes, fait cesser enfin la mésentente qui nous divise d'avec le Seigneur. Si l'Incarnation représentait l'état naturel, et le séjour au monde des esprits l'état purement spirituel de A^2, la *Résurrection* correspond à la synthèse de la nature et de l'esprit : Christ renaît comme personne visible, à la fois particulière et spirituelle. En même temps ce troisième état manifeste que l'incarnation est irrévocable (1) : du corps que Jésus s'est donné, quelque chose subsistera toujours, la « nature » figurera, éternisée, consacrée, au sein de l'Esprit ; la résurrection légitime la nature en l'accueillant dans le sujet-objet complet et concret. Jésus triomphant remet au Père la royauté si chèrement conquise ; il annihile les ἀρχαί, ἐξουσίαι et δυνάμεις cosmiques, les esprits du chaos et les puissances mauvaises que la « métastase » de la première conscience avait exaltés. Seuls survivront les bons anges, serviteurs du bonheur (2). Cette fois, le paganisme est bien mort.

(1) XIV, p. 217, 225. Sur les trois vies cf. XI, p. 476 ; XIV, p. 206 sqq.
(2) V, p. 436 ; et toute la 35e leçon de la *Philosophie der Offenbarung*.

Le Christianisme visible s'incorpore dans l'Eglise, qui est la figure de Dieu (1). La triade des puissances, si reconnaissable déjà dans la succession des trois Dionysos, dans les trois Jupiters de la Grèce, et dans l'évolution même du judaïsme, cette triade figure encore, mais à une « Potenz » supérieure, dans l'histoire de l'Eglise, où elle est représentée par les apôtres Pierre, Paul et Jean. Entre *Pierre* et Paul le rapport est le même que chez les Israélites, entre Moïse et le prophète Elie, l'esprit de feu qui montre à Israël le futur de la Nouvelle Alliance (2). Moïse représente, par opposition au prophétisme, le principe de la Loi substantielle et de la stabilité ; et de même Pierre représente les fondations, le « Grund » de l'Eglise romaine : il en est, pour ainsi dire, le centre de gravité ; tout en lui trahit le vieux principe traditionnel, jusqu'à son langage, qui est compact, synthétique et quelque peu pesant. Pierre est législateur ; Pierre est l'Autorité ; il lit dans le passé comme Jean dans le futur. *Paul* au contraire est un principe moderne, excitant et dialectique ; il fonde, non pas l'Eglise visible, mais un royaume spirituel et intérieur. Paul est tout action et analyse, il inaugure dans l'Eglise le règne de l'idéal, du savoir infini et du libre mouvement. A l'intérieur du catholicisme l'esprit de Paul représentera tantôt un principe excentrique et dissolvant, tantôt au contraire un ferment de progrès. C'est lui qui déchaîne le Jansénisme militant. La Réforme de Luther, de son côté, n'est-elle pas tout imbue de paulinisme ? « Le deuxième chapitre de la Lettre aux Galates » remarque Schelling, « n'est-il pas comme la grande charte de notre Confes-

(1) V, p. 434, et toute la 36e leçon de la *Philosophie der Offenbarung.*
(2) XIV, p. 145, 303.

sion ? » D'ailleurs l'Eglise de saint Pierre est sublimée (« potenziert ») mais non abolie, et sa résistance fait la solidité du devenir et du Protestantisme lui-même : Luther respecte Rome comme Dionysos épargne le principe réel, ou comme l'esprit nouveau-né refoule le corps dans l'invisible, mais non dans le néant. Pourtant la Réforme est libération ; elle oppose à l'Eglise immuable de Pierre le principe de la conscience et de la catholicité spirituelle. *Jean* réunit le légalisme juif de Pierre et la grâce protestante. Jean n'est pas énergique comme le principe pétrinien ; il n'est pas génial comme saint Paul. C'est un esprit céleste et doux. Le Christ de l'Evangile selon saint Marc diffère du Christ de l'Evangile selon saint Jean comme le Socrate platonicien peut différer du Socrate de Xénophon. Saint Marc est de tous les évangélistes le plus près de la tradition prosaïque de Pierre ; dans saint Luc domine plutôt l'esprit paulinien d'analyse ; mais l'Esprit saint ne souffle que dans le quatrième évangile : c'est le plus « pneumatique » de tous. Pierre, qui est surtout l'apôtre du Père, s'adresse aux Juifs, pieux par l'observance de la loi. Paul s'adresse aux Gentils, heureux par grâce libre et χωρὶς ἔργων ; Jean, l'apôtre de l'Esprit, s'adresse à tout le monde. Dans une Jérusalem johannique se rassembleront quelque jour les trois princes des Apôtres. Ce jour-là la chair se réconciliera avec l'esprit, et le pouvoir temporel avec le spirituel (1). Dans cette œuvre Schelling croit reconnaître la vocation véritable de l'Allemagne, sa patrie. Les Allemands, pense-t-il, sont une nation « apolitique » (2) ; de tous les peuples c'est le plus universel : à la vérité, à la liberté

(1) XIV, p. 322 et VI, p. 576.
(2) XI, p. 546, 549 ; XIV, p. 320. Le Slavophile Constantin Aksakov attribue une vocation toute semblable à la nation russe.

et au loisir ils ont sacrifié jusqu'à leur unité politique. La mission spéciale des Allemands est la Philosophie. Lorsque par la philosophie la nature et l'histoire coïncideront, le principe barbare rentrera définitivement dans son mystère, l'Esprit s'épanouira au sein d'une théocratie spirituelle où Dieu sera vraiment « tout en tout ». Dans son article sur Dante, Schelling a montré comment, la divine comédie de l'esprit, à travers la Nature et l'Histoire, se dénoue finalement dans le paradis de l'Art. Maintenant qu'il est redevenu chrétien, il n'oserait plus dire que l'Art est la fin de tout ; mais l'histoire est restée pour lui le purgatoire dans lequel la matière s'illumine peu à peu des couleurs légères de l'esprit, avant de s'évaporer définitivement en musique. Cette musique — c'est tout ce qui reste du principe nocturne lorsque s'achève enfin l'odyssée de la conscience.

CHAPITRE VII

IL N'Y A QUE DES TOTALITÉS

« Was ich also betrachte ist immer das Ganze. » *Philosophie de la Révélation*, 11e leçon (XIII, p. 239).

Le devenir qui s'installe dans la conscience, et dont nous venons de suivre le long itinéraire, ce devenir n'est pas une succession extérieure de consciences partielles en sorte que celui qui les verrait, pour ainsi dire, en enfilade, recomposerait approximativement l'image de la conscience totale... A chaque moment c'est la conscience complète qui devient ; à chaque moment la conscience tout entière succède à la conscience tout entière, et c'est même pour cela que le temps est un devenir continu (1). Il y a continuité si chaque conscience est quelque chose des précédentes et quelque chose des suivantes, si à travers les variations successives court, comme un fil d'or, le thème fondamental ; des

(1) XIV, p. 110 ; XIII, p. 308 ; VI, p. 564 ; XI, p. 235, 239. A l'intention de ceux qui penseraient que nous bergsonisons immodérément, dédions ce passage de la *Philosophie de la Révélation* (28e leçon) : « Nur dadurch, dass die Zeit der Welt in jedem Augenblicke die ganze ist, und die ganze stets der ganzen folgt, erklärt sich jene Stetigkeit, die man von jeher durch die Vergleichung der Zeit mit einem Strom auszudrücken versucht hat. »

morceaux de conscience juxtaposés bout à bout ne reconstitueront jamais la durée vivante. On le sait de reste : les époques du devenir ne diffèrent point par la « quantité de culture », mais par leur hétérogénéité qualitative ; la conscience chemine de totalité en totalité, loin de se gonfler mécaniquement par additions successives, comme le croit la philosophie du progrès. Nous devons être attentifs à ces vues profondes, car nous y découvrirons peut-être l'intuition centrale de la philosophie de Schelling. Cette philosophie soulève, pour le lecteur soucieux de cohérence, une série de questions particulièrement embarrassantes ; Schelling, comme on sait, a passé son temps à changer d'avis sur toutes choses ; et non seulement ses idées ont évolué, mais les problèmes qu'il se pose ont varié du tout au tout : aucune autre doctrine, pas même celle de Platon, n'apparaît de prime abord plus dynamique et plus insaisissable. Nous croyons pourtant que Schelling n'a voulu dire qu'une seule chose ; ce quelque chose doit être, selon le mot qu'Henri Bergson applique à l'intuition, infiniment simple et presque évanouissant ; c'est, en un mot, le « fil d'or » de la philosophie schellingienne que nous voudrions retrouver et qui en relie les époques, tout de même que la plénitude de l'esprit assure la continuité du devenir.

I. — Toutes les puissances sont complètes

On a montré qu'il n'y a pas à proprement parler de religions unilatérales ; de l'une à l'autre c'est l'accent qui varie et rien de plus. En Egypte, dans l'Inde et en Grèce les trois puissances sont également représentées; bien plus : on les retrouve dans le judaïsme, dans l'his-

toire de l'Eglise et jusque dans les trois vies de Jésus. C'est pourquoi l'on peut dire : tout n'est que Dionysos (1) ; Dionysos figure dans toutes les puissances et toutes les puissances dans toutes les mythologies : partout la conscience a récapitulé avec des variantes de détail un processus unique dont elle emprunte le thème général à l'histoire de Dieu. Ce thème, on en connaît les grandes lignes ; invariablement nous devons retrouver quelque chose qui ressemble à l'insurrection de B et à la revanche progressive de A^2 ; bien entendu ce schéma ne figure pas dans toutes les religions avec une aussi parfaite régularité : l'une insistera davantage sur le moment de B ; l'autre soulignera au contraire la dislocation du principe réel ; l'autre s'attardera plutôt sur la restauration de A^3 ; l' « éclairage » se modifie, et le rythme, qui est plus ou moins accéléré ; cependant il est dit que la conscience traversera tous les intermédiaires, épuisera toutes les possibilités.

La notion de « Potenz » est faite justement pour exprimer cette persistance d'une totalité qui est toujours complexe bien que le dosage de ses divers éléments puisse varier. La Puissance, c'est l'Identité soumise aux métamorphoses ; les puissances représentent les concessions successives que l'Identité doit faire à l'altérité dans notre monde de différences, de relativité et de finitude. De là le caractère intuitif et fuyant de cette notion : du moment que nous parlons de puissances, nous renonçons à distinguer des concepts aux vives arêtes, et substantiellement extérieurs les uns aux autres. Les puissances, objecte Schelling à Eschenmayer dès 1805 (2), ne sont pas comme les degrés successifs d'une échelle,

(1) XIII, p. 463 ; cf. XII, p. 376, 425, 427, 570.
(3) VII, p. 186 note (« ... Sprossen an einer Leiter ») ; VI, p. 565 : « Potenz » et « Stufe ».

en sorte que chacune ne soit rien d'autre qu'elle-même ; toutes les puissances sont mixtes (1), et les leçons de Stuttgart les comparent à des « unités », c'est-à-dire à des synthèses complètes, qui, comme des organismes évoluent autour d'un type immuable. Par exemple : ce n'est pas à proprement parler la Nature qui est une puissance ; mais, dans la Nature, la lumière, est puissance, car elle représente la Nature avec le coefficient idéal ; pourtant la dominante de la lumière, comme celle de la pesanteur ou de l'organisme, est toujours le principe réel. Toute sa vie Schelling a cherché les moyens d'éluder les dualités insolubles engendrées par l'idéalisme critique ; et dans sa dernière philosophie la Puissance continue à désigner ce qui n'est ni le Sujet ni l'Objet, mais qui est toujours sur le chemin de l'un à l'autre. La critique de Schelling ne se concentre pas, comme celle de Bergson, sur les cas extrêmes, mais tout au contraire sur les mixtes : le Mixte représente le concret lui-même, et non point l'impur. Il est vrai que la différence n'est pas petite entre les mixtes déterminés du philosophe romantique et les troubles alliages de la science médiévale : c'est qu'avant de retrouver la « Potenz » Schelling a dû subir tous les déchirements du dualisme le plus aigu. La Potenz n'est donc pas confusion : elle impliquerait bien plutôt la conscience que le mixte est mixte, et elle sert à en fixer le titrage. Et non seulement l'objet simple, et non seulement le sujet pur n'existent pas en droit, avant le mélange qu'ils sont censés former, mais au contraire c'est la synthèse idéalement équilibrée qui est première. Le composé est plus original que le simple ! Objet et sujet ne sont

(1) X, p. 381-382 ; VII, p. 446. Par contre, voy. XI, p. 290 ; XIII, p. 219-220.

que des concepts abstraits, l'extrémité de deux tendances qui ne vont jamais jusqu'au bout d'elles-mêmes. Ainsi s'expliquent peut-être ces variations successives de terminologie qui rendent si obscure la théorie schellingienne des puissances ; nous croyons que l'indétermination des vocables *Sujet*, *Grund*, *Gegenstand*, qui changent de sens du tout au tout entre la *Darstellung meines Systems der Philosophie* et la *Darstellung des philosophischen Empirismus*, c'est-à-dire à peu près entre 1801 et 1836, s'explique par l'ambiguïté même de la chose signifiée. Nous savons que le Sujet, qui désigne le principe idéal dans la philosophie de l'Identité, désigne *plutôt* ou *surtout* le réel dans la philosophie du Devenir. C'est que le sujet pur et unilatéral est, comme nous dirions aujourd'hui, une limite, tandis que le sujet comme Potenz doit être une synthèse, une totalité pleine d'allusions aux autres puissances. Schelling joue volontiers sur le double sens, à la fois logique et physique de mot Sujet : de même que « Grund » désigne à la fois le principe et le fondement, de même le sujet, qui est dans un jugement le support substantiel des attributs, représente dans la nature la matière de toutes les productions supérieures. On peut même appeler le sujet un « Verstand », si l'on spécifie que ce « Verstand » est inconscient, que ce savoir ne sait rien. — A, dit-on, est le possible : mais justement pouvoir implique savoir (1) — non pas, bien entendu, un savoir inerte et purement théorique, mais je ne sais quelle science dynamique qui *veut* son contenu plus qu'elle ne le *connaît* ; ce contenu lui-même, le « Gegenstand », est objet à la fois pour le désir et pour le savoir : ce n'est pas seulement un *objet*

(1) XI, p. 222. Par contre, voy. XIII, p. 251. Et cf. p. 116-117, 135 de notre livre.

passif, mais une *fin* qui attire la volonté. Imaginez un savoir aimant, ou bien un vouloir savant, et peut-être vous ferez-vous une idée de cette puissance amphibolique et équivoque qui ne tient tout entière dans aucune des abstractions de la philosophie idéaliste.

Peut-être la « faute » de B consiste-t-elle précisément dans l'impossible tentative d'une puissance qui prétend n'être que soi ; le principe réel est devenu illégitime pour avoir essayé d'exister unilatéralement, et sans aucun mélange d'idéal. Ces réflexions jetteront peut-être quelque lumière sur les raisons qui ont inspiré à Schelling une théorie du péché toute pleine d'idées böhmistes. Lorsqu'avec les théosophes Schelling définit le péché comme l'exaltation de l' « ipséité » il veut selon nous dire ceci : le péché est l'acte d'une totalité qui se refuse à rester totale, — c'est-à-dire hospitalière et accueillante à l'univers entier des puissances. Or seule la totalité a le droit de se refermer sur elle-même, de s'organiser en un monde clos ; la partie, s'isolant comme si elle était le tout, ne réussit à créer qu'une caricature d'univers, une totalité monstrueuse ; même un monde où il n'y aurait que des anges, au lieu des mille variétés, bonnes et mauvaises, que la nature a multipliées afin d'être une nature complète, ce monde serait affreusement monotone et ennuyeux. « Midas se trouva moins riche quand il n'eut que de l'or... Multiplier uniquement la même chose, quelque noble qu'elle puisse être, ce serait une superfluité, ce serait une pauvreté ! » Schelling ne nous dit-il pas lui-même : le faux est avant tout l'unilatéral (1) ? L'erreur, comme le péché, naît de l'isolement ; le faux est un concept

(1) XI, p. 209-210. Cf. *Bruno* IV, p. 222. *Weltalter,* VIII, p. 208-209. *Leçons d'Erlangen,* IX, p. 212, 241. Sur les effets de la chute : XIII, p. 352, 363.

local abstrait du courant continu qui le porte, et usurpant la place du tout ; la vérité, au contraire, n'est autre chose que le mouvement total d'une pensée dont les moments successifs savent rester solidaires et provisoires. C'est pourquoi naguère nous avons fait dépendre le problème du mal du problème du temps : résister au temps, c'est résister à la totalisation ; la maladie, et la superstition, et l'hérésie, naissent partout où le moyen s'érige en fin, refusant de se fondre dans une totalité harmonieuse. Et de même, santé signifie totalité : comme la douleur de l'esprit naît avec l'isolement des « systèmes », ainsi la douleur du corps avec la rébellion de certains systèmes où les médecins reconnaissent la source des maladies. Ainsi la conscience originelle, qui était en équilibre entre les puissances, a voulu tout donner à une seule d'entre elles. — A est légitime, car, bien qu'il soit la nature, il a la saveur de l'esprit : on discerne dans la puissance réelle un avant-goût de l'idéale ; B, au contraire devient injuste et étroit parce qu'il ne veut plus entendre parler de l'esprit ; dans son égoïsme il prétend s'égaler à l'univers entier ; lui qui n'est qu'une puissance entre les puissances, il se rétracte, s'arrondit pour soi, il ne veut plus être l'image du monde ; B a cessé au fond d'être une puissance. Pourtant nul ne se révolte impunément contre la grande loi de Justice (1) qui distribue à chaque être son dû, — car les revendications de l'univers doivent passer avant celles des particularités ambitieuses. La Justice est la plus forte : B sera légitime malgré lui ; B n'arrive pas à se débarrasser de l'idéal, à toucher le fond du péché. C'est ce que Schelling voulait dire, quoique sous une tout

(1) XI, p. 492.

autre forme, au temps de la philosophie de l'Identité, quand il exprimait la première Différence par l'égalité A = B, — car *B n'est jamais seul.* B n'est jamais seul : même aux pires temps de la domination kronienne, Dionysos est déjà là ; il est encore très faible et très humble, mais sa présence suffit à sauver le principe de l'esprit. Kronos seul, et sans l'enfant Dionysos, c'est le désespoir, le malheur pur, et aucune religion n'a pu supporter cette pensée. Ainsi, tout n'est que Dionysos ! Mais inversement, A^2 n'est jamais seul non plus ; il est, souvenons-nous en, le *relativement* spirituel, il n'anéantit jamais la nature, et la troisième puissance l'empêcherait d'ailleurs d'abuser de sa victoire. Au moment où Dionysos se déclare enfin, d'innombrables indices nous faisaient pressentir son avènement ; mais comme cet avènement n'est pas un coup de théâtre brutal, ainsi le triomphe de A^2 ne signifie pas l'éviction sommaire de Kronos. La preuve que A^2 n'est pas foncièrement anti-matériel (1), c'est que son intervention aboutit d'abord à la séparation des corps, qui représentent un compromis entre la matière pure et l'esprit. Même l'opération du Christ n'est pas plus radicale en cela que celle de Bacchus : Jésus est mort, non point pour abolir la nature, mais pour la dompter ; ce que Jésus-Christ a tué, ce n'est pas le principe réel — car il ne vaudrait pas mieux que Kronos qui a voulu tuer l'esprit : c'est l'inclination kronienne elle-même, je veux dire le refus d'exprimer l'univers tout entier. C'est cette partialité qui est proprement satanique, et c'est elle que les Romains ont clouée sur la croix. Jésus n'est pas un Kronos à l'envers, un Kronos idéal ;

(1) XII, p. 207. Cf. Ed. von Hartmann, *Schellings philosophisches System*. Voy. encore VII, p. 440.

il détruit le *principe* de Kronos c'est-à-dire l'intention même de nier quelque chose ; ou plutôt il détruit en Kronos ce qui est kronien et mortel à l'idéal, mais non point ce qui est réel et qui tolère l'esprit. Ou croit-on que Jésus aurait souffert pour substituer le fanatisme de l'esprit au fanatisme de la nature ?

Ainsi les puissances ne sont pas des concepts simples, et abstraitement opposables, mais des totalités complètes. Une opposition dans laquelle un des opposés est absolument exclu, dit la *Philosophie de l'Art* (1), n'est plus une opposition : entre les totalités successives tout est question de prépondérance ou, comme on nous dit, de « prévalence », l'Absolu originel (l'Identité de la première philosophie) oscillant de l'une à l'autre sans jamais se raréfier. Les puissances se complètent donc beaucoup plus qu'elles ne se contredisent : au repos le sujet s'emboîte dans l'objet, qui à son tour, est sujet de la dernière puissance ; chaque puissance est à la fois sujet et objet, matière et déterminant : et tout le mal vient précisément de ce que l'injustice de B a failli transformer ces oppositions relatives en contrariété absolue. — A se compare à $+A$, puisqu'il en est complémentaire ; mais B ne serait plus rien de A^2, s'étant pour ainsi dire roulé en boule afin de n'être sujet que de soi. Tout le processus a pour but d'adoucir cette contrariété insupportable, de rétablir l'harmonieux engrenage des puissances. Matériel et immatériel, est-il dans la *Philosophie de la Révélation* (2), ne sont pas des concepts plus opposés que l'être et le non-être ; entre ces contraires il y a une foule de pactes que nous ne soupçonnons pas parce que nous sommes

(1) V, p. 420.
(2) XIV, p. 170.

très lourds : Schelling les dénonce avec une incroyable lucidité ; pour retrouver partout l'indéchirable et fuyante totalité il multiplie entre le Rien et le Quelque chose les concepts moyens et tous ces êtres ambigus qui s'appellent : possible, néant, inconscient. Le possible n'est pas une partie de l'Acte, mais il est un tout lui aussi, quoique différant qualitativement du Tout actuel ; et de même le mal n'est pas le bien raréfié, mais un être complet à sa manière. Nul mieux que Schelling n'a su lire ainsi dans l'invisible, déchiffrer l'être du non-être, et surprendre le tout là où nos dogmatiques s'enferment dans d'insolubles dilemmes.

II. — Pas d'esprit sans nature, pas de nature sans esprit

Toutes les puissances sont complètes : et c'est pourquoi, sans doute, le même qui dans sa jeunesse opposait une « Naturphilosophie » animiste au mécanisme plébéien réhabilite plus tard contre l'idéalisme une sorte de réalisme d'un nouveau genre. De la philosophie de la nature au réalisme mystique c'est simplement l'accent qui varie : Schelling ne s'en prend qu'à une nature sans âme, à un idéalisme décharné, bref à tous les systèmes unilatéraux qui méconnaissent la vertu dela totalité. « La vérité n'est pas dans les extrêmes aigus (1) ». Ainsi expliquerions-nous la fidélité du dernier Schelling à cette espèce d'hylozoïsme supérieur qu'il avait défendu dans sa jeunesse contre les conséquences d'un dualisme prosaïque ; c'est sans doute avec cette arrière-pensée qu'il introduit dans sa dernière philosophie des concepts ambigus tels que : σῶμα πνευματικόν,

(1) VIII, p. 286.

matière métaphysique. En 1798, Schelling s'était servi de la Lumière, cet être indécis entre la matière et l'esprit et qui joue le même rôle dans *Weltseele*, que l'Ether dans l'*Hypérion* de Hölderlin. C'étaient là des idées assez communes à l'époque romantique (1) ; mais si Schelling s'enthousiasme lui aussi pour la physique dynamiste ce n'est pas simplement qu'elle lui paraisse plus poétique, c'est parce qu'elle renforce sa conviction que l'être est toujours complet et que les divisions pratiquées par le dualisme doivent être artificielles ; à cette époque Schelling n'a pas encore imaginé de réconcilier sujet et objet à l'intérieur du temps ; il montrera un jour que, par la vertu du devenir, le même qui était non-être sera esprit, et que la matérialité est par conséquent une fonction, un « moment » ; mais il admire déjà ce dont la nature toute seule est capable et qui nous la représente comme un être complet, se suffisant à lui-même, — je veux dire sa finalité, et les instincts des animaux, et la cristallisation stéréométrique (2), et cette espèce d'alchimie universelle (3) qui fait du monde autour de nous, comme dit Novalis, un « trope symbolique de l'esprit ». L'esprit donne aux corps, et par exemple aux métaux, la grâce et la noblesse (4). L'*or* surtout, l'or brillant, délicat comme la chair, aussi solide que plastique, est de tous les métaux le plus

(1) On les retrouve chez Frédéric Schlegel, Ritter, Baader, Hülsen, Othmar Frank. En 1800 la traduction de Kleucker révèle à Schelling le Zend Avesta et la religion du feu.

(2) XII, p. 270, 290 ; sur l'alchimie : V, p. 450 ; VIII, p. 285 ; XIII, p. 361. Cf. X, p. 388.

(3) Christophe Œtinger, *Œffentliches Denkmal der Lehrtafel einer weiland württembergischen Prinzessin Antonia*, p. 343 : « Magie ist die Wissenschaft des Feuers, welche die atomos molis in atomos spirabiles erhebt. » Dans la physique de l'Ecriture Œtinger croyait reconnaître ce qu'il appelle l' « aventure chimique ».

(4) La « Tinktur » joue chez Böhme un rôle très analogue.

spirituel ; l'esprit fait encore la douceur de l'*huile*, ce baume de la vie organique, ce principe de santé qui nourrit le vert des plantes et crée la transparence de la chair et des yeux. Partout nous reconnaissons l'esprit à cette espèce d'effluve physique où il trahit sa présence et qui excite notre joyeux étonnement. Mais surtout la philosophie du devenir nous révèle dans les corps le produit d'un débat théogonique, le compromis intervenu entre B et A^2 au cours du processus qui aboutit à la création : même si la matière était inintelligente, elle témoignerait encore, pour la confusion du mécanisme aride, des luttes gigantesques que se livrèrent les puissances de Dieu ! Avant et derrière les corps, il y a des principes spirituels dont l'histoire aboutit précisément à notre monde. La matière est donc toute saturée d'esprit ; ses qualités mêmes ne s'expliquent que comme des sensations — nous allions dire : comme les réminiscences d'un drame tout intérieur. Par exemple (1) le soufre, la fétidité des gaz et métaux volatils, l'amertume de la mer sont en quelque sorte les traces de ce cauchemar métaphysique ; partout la frayeur, l'angoisse et le désespoir sont inscrits sur la face des choses. On ne comprend bien cela que par un effort de sympathie qui permet à la conscience de retrouver sa propre histoire tout étalée dans la nature. Et ainsi la véritable physique, religieuse dans son essence, vire tôt ou tard en métaphysique.

(1) XII, p. 581-582 (à comparer à VIII, p. 322). Voy. p. 287, 226 de mon livre des exemples empruntés à la géographie, à la philologie, à l'hygiène. Cf. XII, p. 358 (bolides) ; XIII, p. 436 (sur le pressentiment qui travaille le vin à l'époque de la vigne en fleurs), 440 (propagation du bruit) ; XIV, p. 135 (d'une zoologie morale), 277, 283 (d'une pathologie spirituelle). Cf. J. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 1er entretien, notes 4, 5, 6, où de Maistre cherche dans Hippocrate et dans Barthez une confirmation de son axiome : que nulle maladie ne saurait avoir une cause matérielle.

Nous comprenons mieux maintenant l'intérêt que Schelling a porté aux mythologies. En réalité la nature est déjà une mythologie naissante ; c'est à peine si l'on a eu besoin de personnifier les phénomènes pour obtenir les dieux : il a suffi d'en souligner l'individuaité, d'aller dans le sens même de la nature qui, livrée à elle-même, ne demande qu'à s'animer. Mieux encore : la nature n'est plus vraiment divine, mais elle est de provenance divine, et la mythologie est née justement de la conscience que l'homme, libéré lui-même de Kronos, a prise de sa parenté avec elle : notre conscience reconnaît dans les choses ses propres aventures, sur le visage des êtres — métaux, bêtes et fleurs — elle lit d'un seul coup les époques douloureuses qu'elle a mis de longs siècles à traverser ; notre histoire va rejoindre l'histoire du monde figée dans l'espace. La mythologie apparaît au point précis où ces deux histoires se rencontrent, où le divin se dépose sur toute la nature. La mythologie serait donc le rendez-vous du moral et du physique. Pour que la nature redevienne le clair miroir de l'esprit, il suffit de presque rien : et tout de suite la Philosophie de la nature se métamorphose en mythologie — car tout est plein de dieux. « Jovis omnia plena ». Une pareille doctrine ressemble étrangement au panthéisme, et Schelling ne semble pas avoir eu peur du mot. Même au temps de la Philosophie positive, alors que Schelling revient avec éclat au dogme monothéiste et à l'idée du Dieu strictement transcendant, il n'a cessé de garder une prédilection spéciale pour la seule doctrine qui fasse honneur à l'altérité. La première partie des *Recherches sur la liberté* est particulièrement curieuse à cet égard puisque, destinée à écarter de Spinoza le soupçon de panthéisme, elle aboutit en somme à montrer qu'il n'est pas de

panthéisme que fataliste, et que le système de l'immanence est parfaitement compatible avec la liberté. On sait qu'à partir de 1802 Frédéric Schlegel, se détournant de la Naturphilosophie et de toute « Schwärmerei » panthéiste, prend parti pour une sorte de vague spiritualisme religieux et moral et rejoint les critiques de Fichte contre le « panthéisme de la fantaisie » qui divinise la nature (1). Schelling, lui, partageant l'opinion d'un grand nombre de romantiques, et surtout de Creuzer, de Kanne et de Görres, persiste à considérer le panthéisme comme le système primitif de l'humanité (2), antérieur au dualisme, au monothéisme, à l'idéalisme ; il tourne en dérision la terreur panique que cette « tête de Méduse » a le don d'inspirer aux théologiens. Au théisme plat les cœurs vraiment religieux préféreront toujours le panthéisme, la seule doctrine au monde qui sache quelque chose de l'« Alleinheit ». Dans la profondeur du panthéisme les théistes fanatiques redoutent en réalité le monothéisme et sa vivante plénitude, mortelle à l'égoïsme édifiant de la « libre-pensée ». Il y aurait lieu en somme de distinguer la totalité concrète du panthéisme positif et l'unité vide d'un panthéisme négatif qui n'admet que la substance infinie, abstraite et indistincte. Le panthéisme n'est pas le vrai, mais il a possédé la science la plus précieuse, la plus exceptionnelle peut-être : il savait que la nature est toute surnaturelle. Cette sagesse, qu'on pourrait croire de tradition païenne, il faudrait plutôt l'appeler vitaliste.

La nature n'est pas sans l'esprit, mais l'esprit à son tour n'est pas sans la nature. Lorsque Schelling

(1) XII, p. 19. Il s'en prend aussi à Jacobi, à Molitor. Cf. VII, p. 338 sqq., 357 ; VI, p. 177.

(2) VIII, p. 344 ; XII, p. 36, 68 sqq. Voy. VII, p. 484. Mais cf. XII, p. 233.

délaissa la philosophie de la nature pour une philosophie de la conscience, il eut à se poser la question inverse, et tourna tout son effort contre la « Geisterei » sadducéenne, c'est-à-dire contre l'idéalisme, aussi inattentif à l'esprit complet que le mécanisme à la matière complète. Dans la philosophie de la liberté c'est le thème réaliste qui prévaut. La matière complète, (« concrète ») est celle qui a un en-dedans ; et vice-versa l'esprit total est celui qui a une « base », un « Grund » (1). On sait à quel travail donna lieu dans l'imagination de Schelling le contact prolongé des théosophes Böhme, Œtinger, et Baader, et comment il puisa chez eux de nouvelles raisons de haïr l'idéalisme unilatéral ; sous leur influence il devient de plus en plus attentif à ce résidu (« Rest ») (2) inexprimable et obstinément irréductible aux concepts de la raison, qui représente la force originelle (« Urkraft ») de l'esprit, l' « Eigenkraft » de l'individualité ; ce fond obscur est la puissance contractive, le principe de subsistance (« Halt ») de la « Selbstheit ». Quelque œuvre de l'esprit, quelque forme de culture qu'il explore, Schelling en cherche d'abord la racine, c'est-à-dire l'élément réel, c'est-à-dire le principe physique, le « physicum verum », l'Aïdès résistant dissimulé (mais non aboli) par le triomphe des Olympiens, la puissance typhonienne et maternelle refoulée dans l'invisible (3). Ne pourrait-on appeler la mythologie le principe typhonien de la Révélation,

(1) Christophe Œtinger, *Œffentliches Denkmal der Lehrtafel einer weiland württembergischen Prinzessin Antonia*, p. 381 : « Ein purer Geist ist roh und bloss. »

(2) VII, p. 360, 433.

(3) Hegel aussi a été très attentif à l'élément naturel qui survit dans les dieux classiques de la Grèce (Hélios dans Apollon, Océan dans Poséidon, Sémélé dans Artémis). Mais cette nature n'est pas, comme chez Schelling, le Possible révolté ; elle est sans richesse ni profondeur.

et la religion en général le principe typhonien de la poésie ? N'est-ce pas pour avoir méprisé cette nature, seule capable de donner à la surnature force et stabilité qu'une religion purement allégorique comme la religion hindoue a déraillé en fables inconsistantes ? Tel est encore le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau, de saint Pierre à l'Eglise future ; avant la liberté il y a la contrainte (1), avant le Verbe d'amour le Grund. Ainsi donc si l'idéalisme est l'âme de la philosophie, le réalisme doit en être la chair (2) ; et même (3) le réalisme est, tout compte fait, des deux le plus vrai et le plus ancien. La philosophie des concepts immaculés, qui traite le réel comme une souillure, voudrait bien que la matière ne fût qu'un songe, une ombre, l'image d'une image (4) ; elle supprime la force négative, le principe de la colère dont la survivance fait toute la santé de l'esprit.

Ce qui est vrai de la conscience l'est de Dieu a fortiori. Dans la vie de Dieu le « physique » représente un élément qui est peu à peu transfiguré (5), « potenziert », mais jamais aboli. Et de même que l'histoire de la conscience dément le « purisme » idéaliste qui croit aux abstractions suprasensibles et décharnées, de même l'histoire de Dieu tourne à la confusion du purisme théiste. Si la nature n'est jamais sans Dieu, Dieu n'est pas, de son côté, un pur esprit dénaturé, « ens illimitatissimum » ou « actus purissimus » (6). Par un respect mal

(1) VIII, p. 209, 262, 303. XI, p. 542. Cf. VI, p. 552.

(2) VII, p. 356. Cf. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795) I, p. 330 (9e lettre).

(3) VIII, p. 344.

(4) Contre Leibniz, qui résout la matière en représentations : VII, p. 444 ; VIII, p. 212, 341 ; XI, p. 213 ; X, p. 50, 238-239, 314 ; XI, p. 425.

(5) VIII, p. 205 ; XIV, p. 18.

(6) VII, p. 356 et 435 ; VIII, p. 212. Il est à noter que l'expression « actus purissimus », critiquée dans les *Recherches sur la liberté*, reparaîtra

entendu de l'aséité et de l'infinité divines, le théisme a voulu abriter Dieu contre les promiscuités du réel, et ce scrupule indiscret ne réussit qu'à exténuer peu à peu la personne divine, à lui retirer toute plénitude et toute vitalité — car l'individualité de Dieu, comme celle de l'homme, repose tout entière sur B. Et voici Dieu devenu le concept des concepts, le premier fonctionnaire de l'univers ! Ce n'est pas vers ce Dieu-là que montaient nos prières, ce n'est pas pour ce Dieu-là que battent tous les cœurs (1). Le Dieu que nous voulons est le Tout-Un, le Dieu fort et vivant — le seul qu'on puisse aimer, le seul qui fasse trembler les démons. Surtout, le Dieu que nous voulons est une personne absolument déterminée, un être effectif et sans nul mélange de généralité : non point θεός — n'importe qui — mais Ὁ Θεός celui qu'Il est précisément (2). Non, Dieu n'est pas une pure pensée schématique et impersonnelle : la raison, le sentiment nous le crient ; il n'y a pas de Dieu « en général ». Dans sa nullité, dans sa phobie du réel, le rationalisme fade de l'« Aufklärung » voudrait faire passer le Très-Haut pour un prudent administrateur, tout au moins pour l'ordre moral du monde ; nos humanitaires promirent un jour à la religion de la conserver si elle savait se rendre utile (3) ; ni pieux, ni frivoles, rejetés à la fois par l'enfer et par le ciel comme ces malheureux que Dante place aux portes de l'enfer — car ils déshonoreraient même les damnés,

dans la Philosophie positive (si influencée par le vocabulaire d'Aristote) pour désigner le pur effectif sans aucun mélange de possibilité. Remarquons encore que le théisme dans l'*Einleitung* (XI, p. 187-188) désigne quelque chose d'intermédiaire entre le monothéisme formel et le polythéisme, l'état de la conscience originelle.

(1) XII, p. 40.

(2) VII, p. 434, 439 (« der wahre Gott ») ; VIII, p. 255 ; XII, p. 22, 70, 100.

(3) V, p. 440. Cf. p. 435.

ils comptaient bien exiler à jamais de leur admirable religion, le courage, la force et l'amour, et toutes les dangereuses vertus qui font cortège au principe réel. Pourtant on ne vient pas à bout sans peine de ce paganisme bienfaisant, de cet Aïdès indomptable, qui fait le fond de la Sotériologie et que l'on devine encore dans les fêtes, sacrements et théophanies de la religion chrétienne. Livrés aux orages de l'esprit, nous avons désappris le précieux obscurantisme qui est la source de toute beauté ; nous ne respectons plus la puissance de la tragédie et nos idéologies dissolvantes volatilisent autour de nous les choses. Il n'y a plus dans le ciel que des généralités indigentes. Mais on ne méprise pas impunément ce que Christophe Œtinger appelait la Sagesse physique : les théologiens qui croient déjà leur piété subjective reine des consciences ont-ils compté avec les revanches d'Aïdès ?

Car on n'en finit jamais avec la totalité. Du moment qu'il y a devenir et que B s'est une fois révolté, B doit survivre sous une forme ou sous une autre : car le devenir est irréversible ; tout ce qui arrive laisse une trace ineffaçable, comme s'il y avait quelque part une mémoire immanente, barrant à jamais à la nature et à l'esprit le chemin de l'innocence primitive ; le paradis perdu est bel et bien perdu. B, même s'il le voulait, ne pourrait pas mourir, car le temps condamne toutes ses créatures à l'immortalité. Mais s'il ne peut plus mourir, B peut tout au moins retomber en sommeil ; c'est le seul moyen qu'il ait d'éluder cette immortalité obligatoire ; le principe réel va donc se laisser transfigurer, assimiler, digérer par l'esprit, de sorte que la troisième puissance, sans rééditer littéralement la première, lui ressemblera malgré tout un peu. On sait à quel point la symétrie est complète entre la cosmo-

gonie et la mythogonie. Si vraiment, comme le voulait le système de l'Idéalisme transcendantal, l'histoire de la nature n'est autre chose que l'histoire de la conscience-de-soi, ne pourrait-on pas dire que l'histoire de la conscience, à son tour, raconte l'histoire de la nature ? Comment s'étonner que l'esprit ne soit jamais pur entendement, quand on songe que les époques de la nature servent de prototype à l'histoire humaine ! Ce n'est pas là un vain mot. Nos aventures reproduisent vraiment celles de la matière, peu à peu apprivoisée par A^2, et nous allons de l'unité aveugle aux images comme la nature chemina de l'actualité aux corps visibles ; si le péché originel peut passer pour une caricature de création, l'odyssée de la conscience à son tour est une caricature de théurgie. Cela veut dire qu'il y a d'abord l'Etre, et ensuite la conscience (1) — mieux encore : que la pensée n'est qu'un cas particulier de l'Etre. Comment cette pensée, naissant à un certain moment du processus théogonique (à la fin de la création), prétendrait-elle inventer le processus tout entier ? comment surtout prétendrait-elle fonctionner avec des idées simples, elle qui est pour ainsi dire découpée dans un ensemble infiniment vaste où la nature et l'idéal se compénètrent ? La partie, abstraite du tout, n'est-elle pas dérivée et tardive ? Mais en réalité la partie est elle-même totale, et c'est ce que l'idéalisme misérablement négatif ne veut pas voir. L'idéaliste qui ampute l'esprit de son « Grund » se mutile lui-même ; il est, comme les prêtres de la déesse phrygienne, la proie d'un enthousiasme farouche. — Schelling dit ailleurs : l'idéalisme ressemble à une interminable préface.

(1) Voir tout le *Discours sur la source des vérités éternelles,* à la fin du tome XI, et XIII, p. 163.

La nature est là, inépuisablement riche, pleine d'énigmes passionnantes, — et l'idéaliste en est encore à se demander comment la nature est possible ! Notre Montaigne, qui en voulait aux grammairiens, s'exprime bien savoureusement : « et n'oserait me dire qu'il a le derrière galeux s'il ne va sur le champ estudier, en son lexicon, que c'est que Galeux et que c'est que Derrière » (1). C'est sans doute quelque chose de ce genre que Schelling reproche à la philosophie idéaliste. Victime de son incurable timidité, l'idéalisme piétinera éternellement parmi les gnoséologies et les méthodes. La nature, il l'escamote. Pour s'être détourné de la totalité, il a perdu à jamais le chemin du réel.

III. — Du bien

Anselme demande dans le *Bruno* (2), si le beau et le vrai ne sont qu'une seule et même chose. La même question pourrait être posée du beau, du vrai et du bien : et ce serait encore, sous une forme métaphysique, le problème de la Totalité que nous rencontrerions, le problème des problèmes dans la philosophie de Schelling. Que le beau et le vrai coïncident, la Philosophie de la nature et la Philosophie de la mythologie nous l'ont prouvé chacune à leur manière, se proposant l'une et l'autre, en somme, de réconcilier la Poésie avec la Science. Mais la distinction du savoir et de l'action, à son tour, est une distinction inessentielle et abstraite (3). On obtient des facultés de l'âme unilatérales telles que : volonté, connaissance, lorsqu'on déracine la partie au

(1) *Essais*, I, 24.
(2) IV, p. 218 sqq., 226.
(3) VI, p. 55 (où il cite Eschemmayer) et 540-541 ; cf. XIII, p. 67. V, p. 122-123 et 276-277.

sein du tout, et le péché a justement pour origine une scission artificielle de ce genre ; c'est pourquoi la véracité, qui est peut-être la vertu des vertus, se définirait comme la fusion de l'action et du savoir : c'est le même qui sait et le même qui agit (1). M. Emile Bréhier attache une grande importance au dédain de Schelling pour les questions pratiques, et il explique ce dédain par la tournure exclusivement spéculative de sa pensée (2). L'aversion de Schelling pour la pratique est en effet remarquable, mais nous l'expliquerions un peu différemment. Schelling ne dédaigne pas la morale comme telle, bien au contraire (3) : et comment n'aurait-il pas eu une vive expérience de l'action, lui qui dans la Philosophie positive se concentre exclusivement sur le « fiat » irrationnel, sur l'impulsion de la volonté qui est la source du « was » ? ou prétendra-t-on que cette impulsion elle-même soit de nature contemplative ? Mais ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas pour Schelling de fait moral distinct de la raison théorique ; c'est qu'il n'y a pas, comme Kant nous l'a fait croire, deux Raisons : pas plus qu'il n'y a deux substances. A chaque devoir répond, comme un monde à part, une idée : car l'action puise dans la théorie sa matière et son sens moral, si bien qu'elle repose finalement sur de l'intellectuel. Selon notre devenir empirique, action et savoir correspondent assurément à deux directions inverses de la « Bildung » ; mais selon la raison, je découvre qu'ils expriment tous deux la même exigence philosophique de pureté et de libération. L'action n'est pas plus sans la spéculation que la foi

(1) Sur la « Gewissenhaftigkeit » : VI, p. 558 ; VII, p. 392. Une remarque analogue attira naguère l'attention de Gustave Belot sur le problème de la Véracité. Voy. *Etudes de morale positive*, 2e édit. II, p. 169-208.

(2) Bréhier, *op. cit.*, p. 296.

(3) V, p. 114 ; XI, p. 532 et la 24e leçon.

sans l'intellect, et la religiosité toute sentimentale de Jacobi et aussi incomplète à sa manière que la morale des moralistes.

La morale que Schelling condamne — mais avec quelle âpreté — c'est la morale qui ne veut être que soi et qui se refuse à la totalité. Tel est le sens de la distinction qu'il fait entre le Mosaïsme et l'Evangile (1), entre les œuvres mortes de l'Ancien Testament et l'esprit de la Nouvelle Alliance, ou, pour tout dire d'un mot, entre la Loi — l'esprit de Pierre — et la Grâce. La moralité qui a sa source dans une loi (2) est une moralité partielle et contrainte et à jamais malheureuse. C'est ce que nous a découvert pour la première fois la méditation de la chute : Némésis, c'est-à-dire Νόμος interdisant à Adam la science du bien et du mal, lui révèle le dilemme et la tentation de la volupté, et la possibilité même de la faute ; car l'excellence imposée par une loi est toujours une excellence fragile : comme tout ce qui est forcé et violent, elle n'extirpe jamais la possibilité de son contraire (3). Celui qui fait le bien par désespoir ne possède qu'une vertu pharisienne et toute locale ; sa volonté reste à jamais distincte de la volonté divine. Hegel lui aussi retrouve dans la dure réalité juive cette disposition sérieuse, inamicale et servile de la conscience à l'égard d'une loi qu'elle n'aime pas (4). Mais y a-t-il une morale sans amour, sans confiance, et sans ce quelque chose de filial et d'heureux qui rayonne de toutes les vertus ? La loi est donc une geôlière ; rien ne saurait adoucir son despotisme, dimi-

(1) VI, p. 556, 559 ; XI, p. 571 ; XIV, p. 200.
(2) VI, p. 556-557 ; VII, p. 394 ; XI, p. 532, 534, 553 sqq. ; XII, p. 145 ; XIII, p. 358 ; XIV, p. 200.
(3) VI, p. 558, 565 ; XII, p. 144 ; XIII, p. 358.
(4) Wahl, *op. cit.*, p. 40.

nuer l'écart où elle se maintient par rapport à notre cœur : une force impersonnelle, rationnelle et générale ne peut être qu'impitoyable ; lointaine comme un destin la loi ne nous rend pas heureux : elle n'accorde pas un iota à la personne, qui désapprend sous sa férule la joie et la spontanéité. Ailleurs pourtant (1) Schelling distingue entre un droit purement légal qui règle les *συνθῆκαι* et la communauté juridique, et une loi divine — *δίκη* — qui serait la source irrationnelle de toute légalité ; les contrats ne font pas acceptation des intentions, mais la justice profonde, la justice auguste n'est pas sans une disposition vertueuse de notre cœur.

Au delà de l'Ethique morose il y aurait donc quelque chose de plus généreux et de plus noble, quelque chose que nous appellerions, d'un mot très simple, la Religion, et qui, loin de nier la culture morale, l'adopterait au contraire en même temps que l'art et la science contemplative. Schelling n'a jamais désarmé devant le scandale d'une philosophie qui, comme l' « Aufklärerei », réduit son Dieu au rôle lamentable de postulat moral (2) : Dieu, heureusement réhabilité par le dogmatisme, Dieu rentrerait dans la cité avec un sauf-conduit de la Raison pratique et de la Raison d'Etat, sous la protection bienveillante de nos institutions ! En réalité Dieu n'a pas besoin, pour exister, de la permission des moralistes, pédagogues et législateurs, car il est lui-même avant toute morale, avant tout dédoublement en mal et en bien. La moralité humaine devrait pour sa part, au delà de ces alternatives, au delà du rigorisme pédagogique et de ses laideurs atteindre quelque chose de

(1) XI, p. 531. C'est une idée centrale dans la *Philosophie du Droit*, la *Philosophie de la Religion*, la *Philosophie de l'Histoire* et l'*Esthétique* hégéliennes.

(2) VI, p. 53, 557 ; XI, p. 569 ; XIV, p. 199.

plus profond et essentiel ; ce serait une manière d'être indivise de la personne. Cette manière d'être (« Beschaffenheit »), c'est ce que les Grecs, de tous temps, ont appelé Vertu. La Vertu s'oppose au devoir comme à la loi la « Grâce » (1) et l'amour. La morale de la vertu, qui ne fait plus appel au respect (2), exclut aussi toutes les idées orgueilleuses (3) de mérite et de salaire qu'un kantisme bourgeois a accréditées parmi nous ; trouble est la félicité proportionnelle au mérite, celle que l'individu s'est donnée médiatement à lui-même et dont il se glorifie comme d'une récompense. La béatitude des vertueux serait au contraire un bonheur sans mélange, un bonheur immérité et incommensurable aux œuvres de l'agent. Dieu, dans l'âme belle, est devenu la substance même de toute pensée et de toute action ; et quel mérite y aurait-il à tenir pour vrai ce qui est la substance de la vérité ? La moralité n'est donc plus quelque chose de délibératif et d'hésitant qui connaîtrait un objet distinct du moi ; quiconque doit se formuler un devoir à la dernière minute pour choisir l'acte méritant n'est pas encore vertueux en ce sens divin. L'excellence des hommes de Dieu se résumerait en trois mots : Piété, Foi et Héroïsme (4). Leur piété n'est pas une dévotion sentimentale ; leur héroïsme n'est pas une sévérité toute négative et intolérante aux seules passions : les passions, malgré qu'en ait certaine philosophie d'eunuques, ne sont-elles pas l'âme de la bonté et la force de l'amour ?

Supérieur à l'antithèse du bien et du mal, le vertueux dépasserait également l'alternative liberté-néces-

(1) XI, p. 567 ; XIV, p. 327.
(2) VI, p. 558, 565 ; VII, p. 392, 393 ; XI, p. 555.
(3) VI, p. 559 ; XI, p. 567 ; VI, p. 55, 547, 565.
(4) VI, p. 559 ; VII, p. 394.

sité. Ce dilemme, comme tous les autres, comme la dualité du sujet et de l'objet, de la théorie et de la pratique, n'existe que pour un entendement inattentif à la totalité. Schelling parle volontiers d'une « impulsion belle » (1), je veux dire d'un certain genre de nécessité organique qui n'est ni détermination mécanique par le dehors, ni liberté d'indifférence : ni contrainte ni hasard. Dès la *Weltseele* Schelling place une libre nécessité à la source du « Bildungstrieb » par lequel l'organisme maintient et restaure sa forme et qui soustrait la vie à la fois à la physico-chimie et aux rêveries vitalistes. Cette divine nécessité, jaillissant de la nature intérieure de l'agent, n'est-elle pas, comme le μὴ ὄν, comme le possible, un de ces concepts ambigus que Schelling se plaît à insérer entre les extrêmes ? Plus encore que le déterminisme extérieur Schelling condamne l' « arbitraire équilibré » (2), c'est-à-dire l'idée d'un choix fortuit entre deux contraires. Au temps du *System der gesammten Philosophie* son aversion pour les théories contingentistes, jointe à la lecture de Spinoza, le rejetait du côté du fatalisme. Sans doute, dans les *Recherches* de 1809, l'accent est sur la liberté ; mais que de réserves encore ! l'acte libre lui apparaît comme un acte toujours déterminé par des raisons particulières — l'antipode de la généralité ; et quelques annés plus tard les *Weltalter* soulignent encore la priorité de la nécessité (le vouloir inconscient du « Grund ») sur une liberté délibérante et toute réflexive ; de sorte que s'il faut choisir entre cette liberté et cet aveuglement sacré, eh bien : plutôt l'aveuglement. Mais d'ailleurs il n'y a pas à choisir. N'appelle-t-on pas justement « caractère » ce fait primitif

(1) VII, p. 199 : « schöne Notwendigkeit » ; p. 395 : « schöner Drang ». Sur l'élan formatif : III, p. 527.
(2) VI, p. 558 ; VII, p. 392, 429.

inconcevable qui est la source des libres résolutions ? Et cependant le caractère exprime nécessairement l'essence du moi total : c'est notre « destinée » (1). Dans la genèse spontanée des mythologies nous avons reconnu une nécessité de ce type : œuvre instinctive du génie national, elles ne se laissent expliquer ni comme l'effet d'un simple mécanisme, ni comme le produit d'une invention artificielle. La distance est aussi grande de la « belle nécessité » à la nécessité empirique que du Génie au talent (2) ; les œuvres de l'artiste, les actions du vertueux ne sont pas de celles qui pourraient aussi bien être ou n'être pas : l'un et l'autre agissent par une nécessité intime de leur essence — et cependant ils sont libres... libres bien qu'ils n'aient pas pu agir autrement ! Le supplice de Jésus (3), ne nous a-t-il pas habitués déjà à cette idée violente, paradoxale et scandaleuse du coupable innocent ? Le péché originel ne nous démontre-t-il pas sans cesse qu'on peut être responsable sans être coupable, et que toutes ces contradictions n'existent que pour notre raison mécanique ? Par exemple l'idée d'une « causa sui » est un défi à la raison : et cependant ne vaut-elle pas pour l'artiste, pour le vertueux et pour Dieu lui-même ? Ainsi l'on peut bien dire : « omnis determinatio est *positio* » ; si vous agissez arbitrairement, votre action pourra être bonne, mais non point votre âme. Cette libre nécessité s'appellerait, de son vrai nom, Béatitude ; c'est le lot des dieux, ces gracieuses créatures du génie grec, telles que les décrit la *Philoso-*

(1) On sait que Schopenhauer considérera la liberté comme une manière d'être éternelle du vouloir, comme une forme de l' « esse » et non point de l' « operari » (*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Frauenstædt, tome IV. Cf. aussi *Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 70).

(2) V, p. 460-461. Sur le caractère : VII, p. 430 ; VIII, p. 304, 314 ; XI, p. 65.

(3) XIV, p. 80-81, 196-197.

phie de l'Art (1). Le bonheur n'est plus, chez les immortels, un accident de la vertu, mais la vertu elle-même, la vertu sans l'angoisse morale, la vertu dans le loisir et l'harmonie ; supérieurs à tout dédoublement, les Olympiens représentent l'indifférence du bien et du mal, de l'universel et du particulier : ce sont comme autant d'absolus qui jouiraient d'une vie personnelle ; ils ne sont ni moraux ni immoraux, et Thémis elle-même n'est pas à proprement parler une déesse morale. C'est donc qu'il y a quelque part une totalité bienheureuse, une région de félicité et de beauté où l'action même devient savante, où le Bien n'apparaît que comme un des visages du Beau.

La liberté et la nécessité réconciliées nous permettraient sans doute de nous prononcer sur une question qui a été souvent débattue dans ce livre, je veux dire sur la contingence du devenir schellingien. La plénitude de l'histoire (2) ressemble sous ce rapport au bonheur des justes, éludant les apories brutales qui nous donnent à choisir entre l'indéterminisme et la prédétermination aveugle. Des choses absolument régulières, périodiques et inflexibles, il n'y a pas histoire, mais théorie ; et d'autre part il n'y a pas d'histoire non plus là où il n'y a qu'une pure imprévisibilité sans loi ni destin profonds ; qui dit histoire dit rationalité, plan objectif et retours calculables à priori ; et pourtant ce qui différencie l'événement du « phénomène » c'est qu'il pourrait à chaque instant être un autre, c'est qu'il résulte du jeu arbitraire des volontés individuelles, qui sont un réservoir de possibilités. Avec la liberté

(1) V, p. 396-397, 420. Cf. VI, p. 55 ; VIII, p. 304 ; IX, p. 59 ; XII, p. 89-90 ; V, p. 377.

(2) III, p. 587-606 (cf. p. 599 et 603). Voy. Robert Flint, *La Philosophie de l'histoire en Allemagne* (Paris, 1878), p. 147-150.

il s'agit d'accorder ce que le *Système de l'idéalisme transcendantal* appelle l'intelligence en soi, c'est-à-dire l'intuition inconsciente. La vérité est que le tout de l'histoire a sa légalité objective, bien que les détails en soient indéterminés ; pas de mécanisme brutal, mais, dans toutes les actions humaines, une règle de la nature qui déborde le moi, traduisant les desseins de l'espèce et l'intention générale de la Providence ; de sorte que chaque liberté porte en soi sa tragédie intérieure. Pourtant, nous ne sommes pas les acteurs d'un drame déjà écrit : nous créons nos rôles en les jouant, nous collaborons avec un poète invisible qui se révèle peu à peu par l'effet même du devenir. Le devenir de Schelling est donc, comme l'évolution bergsonienne, toujours moyen entre la causalité et la finalité : contingent avant le fait, il n'est nécessaire que rétrospectivement. Cette alliance du libre et du nécessaire n'explique pas seulement pourquoi Schelling, qui se donne un devenir cyclique et orienté, l'imagine interrompu par des initiatives irrationnelles : elle nous donne encore la clef du finitisme et du pluralisme schellingiens.

IV. — Finitisme

Tout ce qui est, est complet. L'action n'est pas sans le savoir ; l'esprit n'est pas sans la matière, qui n'est pas sans l'esprit. D'autre part, Schelling, si attentif au donné, a eu un sentiment très vif de la pluralité du réel. Puisque l'être est « plusieurs » et puisqu'il n'y a que des totalités, tous ces univers, infinis en profondeur, seront clos et achevés les uns par rapport aux autres (1). L'univers étant, par définition, ce qui est Tout, se suffit

(1) XII, p. 51 ; XIII, p. 238, 253.

parfaitement à soi-même ; si donc il y a plusieurs univers, chacun d'eux se comportera à l'égard des autres comme un organisme individuel, c'est-à-dire comme un système total infini en compréhension, mais limité en extension. S'il n'y avait qu'une seule synthèse, celle-ci serait dite à bon droit infinie, car en dehors d'elle il n'y aurait rien. Or il existe une multiplicité de synthèses, toutes également absolues, toutes complètes : car il y a, si contradictoire que cette idée puisse paraître, *plusieurs absolus !* Qui aurait compris ce paradoxe d'un « Absolu dérivé » ne serait pas loin, je crois, d'avoir compris l'intuition fondamentale du système de Schelling. Evidemment l'Absolu est seul, puisqu'il est absolu ; mais à un autre point de vue, ne peut-on dire que l'A-solu est « au pluriel » ? Par exemple : la conscience ori-nelle est l'*Autre Absolu*. Dans ces vues on a déjà deviné l'explication profonde d'une théorie de Schelling à laquelle nous attachons une extrême importance, et que nous intitulions : l'autonomie de la progéniture. Il y a une chose qui est peut-être plus précieuse encore que l'Absolu : c'est l'acte par lequel l'Absolu engendre une créature hors de soi ; cette reproduction n'est pas une vaine fantaisie, et nous savons tout au contraire à quel point le moment de l'altérité ou de la Révélation est essentiel dans la vie de Dieu ; il faut que la créature fasse honneur à ses parents, et pour cela, qu'elle n'en soit pas simplement l'annexe ou l'appendice — car il n'y a que des totalités.

Zweck sein selbst ist jegliches Thier ; vollkommen entspringt es
Aus dem Schoss der Natur und zeugt vollkommene Kinder

dit Gœthe dans *La Metamorphose des animaux*. Si donc Dieu ressemble à l'homme, l'homme à son tour est comme Dieu : et c'est ainsi que l'anthropomorphisme de la théolo-

gie schellingienne trouve sa contre-partie dans le « théomorphisme » de la créature. Voici les deux choses qu'il faut penser ensemble si l'on veut comprendre ce que Schelling appelle le mystère de la « dividualité » et qui n'est, en somme, que le mystère de l'Individualité (1) : 1° l'acte tout à fait réel par lequel l'Absolu se multiplie et devient visible ; 2° la loi qui force toute existence à être absolue et complète. Biologiquement parlant, c'est l'instant insaisissable, où la personne, qui était seule, va se dédoubler et proliférer ; supposez cet instant éternel (car dans notre monde fini l'œuvre échappe tout de suite à son auteur) et peut-être saurez-vous ce qu'est l' « Alleinheit » divine, cette totalité dont toutes les parties sont à la fois distinctes et identiques. Rétrospectivement il apparaît que si la plupart des hommes croient la liberté et la nécessité incompatibles, c'est pour n'avoir pas suffisamment approfondi le rapport organique du générateur à l'engendré. La progéniture de l'Absolu est absolument déterminée, puisqu'elle est son œuvre ; mais, pour les mêmes raisons, elle est absolument libre puisqu'elle est *absolue* elle aussi : deux absolus ne font qu'un seul et même Absolu infiniment libre, quoique redoublé.

C'est là tout le mystère de la Trinité chrétienne (2) dont Schelling dit lui-même quelque part qu'elle n'est qu'un cas particulier de l'« Alleinheit ». N'ayons pas peur d'exagérer la « trimorphie » de Dieu (3) ; et s'il faut choisir entre l'unilatéralité pluraliste et l'unilatéralité moniste, eh bien : plutôt le pluralisme ; *plutôt le trop que le trop peu*, plutôt l'hétérousie » que la « tautousie » stérile. Mais, en réalité, au delà de l'hétérousie comme au delà de la « tautousie », il y a l' « Homousie »

(1) VIII, p. 274.
(2) *Philosophie der Offenbarung*, 15e et 16e leçon.
(3) X, p. 269.

— l'Homousie, je veux dire : l'unité chorale, la « Dreieinheit » où trois Absolus, sans se confondre, coïncident dans l'Identité originelle ; le même est tautousique au même ; il n'est homousique qu'à un autre. Les trois Personnes doivent avoir été une bonne fois en dehors l'une de l'autre pour que la Trinité ne soit pas une trinité nominale, pour que sans dégénérer en polythéisme la Totalité soit vraiment multiforme et connaisse cette heureuse variété qui est la marque de la vie (1). Et d'ailleurs, le polythéisme n'est peut-être pas cet épouvantail dont les théologiens menacent quiconque a le respect de la pluralité ; un ciel tout peuplé de créatures divines vaut mieux, en somme, qu'une nature déserte. Non, le polythéisme n'est pas, comme l'athéisme, une Gorgone qu'il faille éviter à tout prix, et notre théorie des Puissances montre exactement dans quelle mesure le monothéisme fera acception de la diversité ; la vérité relative du polythéisme représente par rapport à Dieu ce que représente pour la nature la vérité relative de panthéisme : la Substance divine s'articule en « Potenzen » sans rien perdre de son unité, puisque en chacune elle figure tout entière — quoique sous un « exposant » variable. D'ailleurs l'histoire n'est-elle pas là qui démontre la vitalité du moment païen dans toutes les religions ? Derrière la souveraineté de Jéhova ne devinons-nous pas les Elohim (2) et toute une idolâtrie contenue, visible encore dans la loi cérémonielle du judaïsme, dans les miracles du christianisme et jusque dans le doctrine des anges ? Il y a ainsi dans tout monothéisme un aspect exotérique et réel qu'on ne saurait expliquer

(1) XIV, p. 66-67. Cf. VIII, p. 304 ; XII, p. 76 et toute la 5e leçon ; XIII, p. 283. Polythéisme et athéisme : XI, p. 188 et XII, p. 23.

(2) VIII, p. 272 ; XI, p. 161, 165-166 ; XII, p. 165-166 ; XIII, p. 366. Cf. V, p. 430, 436.

trop littéralement et qui exprime, par les théophanies, par les sacrements et par les rites, les prétentions de la multiplicité. Il faut séparer là où Creuzer et l'émanatisme confondent ; respecter enfin l'autonomie des particularités.

Ces multiples absolus également complets (quoique différant par leurs « dominantes ») se comportent donc les uns par rapport aux autres comme autant d'univers fermés et tout à fait indépendants. La Totalité ne désigne pas seulement, comme l'Unité, quelque chose de général et d'indéfini : elle fait mention des particularités et elle exprime qu'aucune de ces particularités n'est omise ; elle implique donc une idée d'épuisement ou d'intégralité exhaustive ; la totalité désigne toujours un ensemble déterminé et le finitisme apparaît ainsi comme le premier corollaire du pluralisme. La sagesse va naturellement aux choses finies, exigeant partout « Begreiflichkeit » et détermination. Au déisme infinitiste Schelling recommande volontiers la sentence de Sénèque : « Si qua finiri non possunt, extra sapientiam sunt ; sapientia rerum terminos novit » ; seules les philosophies barbares se dissolvent dans une infinité amorphe, de même que les peuples barbares entassent les millénaires sans évoluer (1). On a vu que le temps de Schelling a une forme, qu'il comporte un « terminus a quo » et un « terminus ad quem » : ἀνάγκη στῆναι. A une exigence de cet ordre répond sans doute la première catastrophe de l'histoire, le péché originel : il fallait que tout fût limité, intelligible et ramassé en un point. L'espace est fini tout comme le temps (2), et le monde en général paraît bien évoluer dans le sens de la forme

(1) XI, p. 222, 237, 317 ; XIV, p. 25-26.
(2) VIII, p. 253, 324-325 ; XI, p. 495 ; XIII, p. 145 ; XIV, p. 235, 332. Cf. la 19e leçon de l'*Einleitung* sur la déduction des dimensions.

visible : l'espace a un haut et un bas, une droite et une gauche ; le ciel est bien au-dessus de la terre, le monde des esprits est bien situé quelque part au-dessus de la nature — de sorte que tous les êtres occupent leur lieu propre dans l'organisme cosmique. Mais ce qui est vrai du temps et de l'espace est vrai aussi de l'éternité et de l'Absolu (1) ; l'Absolu est un « chef-d'œuvre » — c'est-à-dire : l'Absolu, comme tout ce qui est organique, a un commencement, un milieu et une fin « Denn nur also beschränkt war je das Vollkommene möglich. » Toutes les puissances sont complètes, mais aucune ne l'est plus harmonieusement que la troisième, parce qu'ici l'équilibre du sujet de l'objet trouve son point optimum. L'Esprit est vraiment τὸ ὡρισμένον καὶ τέλειον — car perfection veut dire d'abord détermination, et l'on sait avec quel sûr instinct les Grecs ont toujours écarté du divin toute idée d'infinité. L'expérience très aiguë que Schelling a eue de la totalité a certainement à sa source une intuition d'artiste ; il y a dans l'œuvre d'art — la statue sur son socle, le tableau dans son cadre je ne sais quoi d'arrondi et d'insulaire qui s'organise tout naturellement en totalité figurée, en microcosme (2). « Was künstlich ist, verlangt geschlossnen Raum », dit l'Homunculus du second *Faust*. L'œuvre géniale, isolée et close dans son quant-à-soi, ressemble à une miniature de l'univers, car Dieu lui-même, comme un artiste, a voulu incorporer le πᾶν dans des formes finies. Ce finitisme d'essence à la fois biologique et esthétique peut — il nous surprendre de la part d'un philosophe

(1) VIII, p. 212 ; XII, p. 42-43. Cf. XI, p. 291 ; XIII, p. 238-239, 258.

(2) Strich cite ce mot de Gœthe : « Ruhig vor Augen stehend zeigt die Kugel sich dem Betrachtenden als ein befriedigendes, vollkommenes, in sich abgeschlossenes Wesen. » Le « bonheur » classique ressemble à cette sphère. (*Deutsche Klassik und Romantik*, p. 71.)

qui identifie le Libérateur à πέρας ? B n'est-il pas cette infinité illégitime que A^2 travaille précisément à limiter ? Dieu enfin, loin d'être une généralité vide, Dieu ne s'appelle-t-il pas l'acte pur ? B, selon l'*Exposition de l'Empirisme philosophique*, est l'infini qui aurait dû rester fini ; mais du point de vue de Dieu (et c'était, bien des années auparavant, le point de vue des leçons de Stuttgart) (1), la révolte de B apparaît elle-même comme une limitation. La plus grande force et la plus grande vertu sont dans ce pouvoir de rétraction ; Dieu même se ramasse en un point avant de s'épancher en créatures, — car la contraction est la racine de toute réalité. L'esprit éprouve un plaisir d'artiste à la vaincre et, dans cet effort, devient sensible à soi.

Wer Grosses will muss sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

Les natures fortes et originales sont les natures « contractives » parce qu'elles possèdent le pouvoir de créer, de commencer vraiment quelque chose. Au fond, la pensée ne déteste pas l'étroitesse, qui lui permet de se sentir elle-même ; très tôt elle délaisse le Dieu général pour un dieu palpable et resserré dans un temple ; elle cherche d'instinct une synthèse organique et vraiment libre qui laisserait aux particularités concertantes de l'air pour respirer.

(1) Voici ce qu'on lit chez Böhme, *De triplici vita* I, 35-36 : « Denn die grosse Weite ohne Ende begehret die Enge und eine Einfasslichkeit, darinnen sie sich mag offenbaren. Dan in der Weite und Stille wäre keine Offenbarung : so muss ein Anziehen und ein Einschliessen sein, daraus die Offenbarung erscheine. » II, 12 : « Die Weite in Enge um sich zu offenbaren.. » C'est le leit-motiv de la *Philosophie de l'Art,* V, p. 416-417, 419-423. Cf. VII, p. 428-429 ; VIII, p. 278-279.

V. — Sagesse

On pourrait appliquer aux Puissances ce qu'un biologiste de notre temps (1) dit des organismes ; qu'ils sont nécessairement complets, puisqu'ils subsistent. Au fond l'objet ne diffère pas essentiellement du sujet ; prétendre que le non-moi est posé ou construit par le sujet connaissant est une entreprise désespérée, et l'idéalisme hyperbolique de Fichte ne vaut pas plus cher, sous ce rapport, que « l'Emanatisme » qui extrait les choses finies de l'Absolu par une raréfaction progressive, ou encore ces systèmes comparatistes qui dérivent de l'Orient toutes les mythologies : à l'un et aux autres manquent également le sens des totalités et le respect de la progéniture. Il y a donc entre le sujet et l'objet une obscure parenté ; partout, est-il dit au début de *l'Exposition de l'empirisme philosophique*, partout cohabitent le connaissant et le connu, et c'est peut-être pourquoi Schelling cite si volontiers l'aphorisme d'Empédocle : le même n'est connaissable qu'au même (2).

Wär nicht das Auge sonnenlicht,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.

Connaître, c'est donc bien se ressouvenir, ou mieux encore : c'est l'acte par lequel nous prenons conscience de l'être que nous fûmes il y a très longtemps. Pourtant on ne peut nier qu'objet et sujet n'indiquent aujourd'hui sinon deux pôles, du moins, comme chez M. Bergson le rêve et la perception pure, deux limites, deux direc-

(1) Vialleton, *L'origine des êtres vivants* (Paris, 1929), p. 315, 328-329.
(2) VII, p. 337 ; IX, p. 221, 224 ; XI, p. 511. Cf. le début de la *Darstellung des philosophischen Empirismus ;* et VII, p. 247. Voir Plotin, *Ennéades* I, 6, 9 ; V, 3, 7-8 ; VI, 9, 3 et 10.

tions entre lesquelles l'esprit se partage. Sans doute il n'y a que des totalités ; mais enfin, ces totalités sont inégalement harmonieuses : ici domine la nature, ici le sujet. Pourquoi des dominantes, qui sont peut-être la menace d'une scission absolue ? pourquoi ces déséquilibres ? pourquoi trouvons-nous aujourd'hui devant nous une matière qui n'est presque plus rien de l'esprit, en nous un esprit qui se flatte de ne participer en rien de la matière ? et pourquoi, chez nos moralistes, ce divorce de l'action et de la théorie ? Il n'y a que des totalités, mais puisque ces totalités sont « plusieurs », puisqu'elles ne se confondent pas, il faut bien qu'elles ne soient point totales de la même façon ; sans ces divergences, une mythologie serait-elle nécessaire pour retrouver le moi dans la nature et la beauté dans la vérité ? L'opération du péché n'est pas, hélas ! restée inefficace : de toutes parts autour de nous les totalités sont devenues partielles. De là, dans notre monde déchu, la frivolité et la vanité des détails de la nature (1) : les particularités, qui devraient être des moments significatifs, c'est-à-dire, elles-mêmes, des ensembles, apparaissent comme des accidents sans lien. Le péché, dont il n'est pas question avant *Philosophie und Religion*, le péché a pour source une initiative inexplicable de l'« Autre Absolu », d'où résulte, au sein de l'Identité, la première différence ; et tout ce qu'on peut en dire, c'est ceci : il fallait que tout le possible arrivât ; donc il fallait que l'idée devînt étrangère à la nature, et la raison pratique à la raison spéculative. Pourtant la chute n'a pas détruit entièrement, entre les totalités devenues unilatérales, cette obscure sympathie, ce quelque chose de fraternel qui donne au sujet et à l'objet un air de famille, qui

(1) XIII, p. 352, 363.

fait de la connaissance une reconnaissance. La conscience ne résulte pas de l'objet, ni l'objet de la conscience mais tous deux résultent — l'objet d'abord, la conscience ensuite — de l'Identité originelle où ils étaient indifférenciés ; et de même, on l'a vu, quand deux mythologies se ressemblent, ce n'est pas que l'une descende de l'autre, c'est parce qu'elles sont cousines.

Nous sommes ainsi en mesure de rendre justice au moi sans volatiliser, comme Fichte, la nature : car il importe extrêmement de respecter les droits de l'objet. Dans ses leçons de Munich sur l'histoire de la philosophie moderne (1) Schelling, particulièrement soucieux d'accorder l'idéalisme transcendantal avec l'historisme de sa « nouvelle manière », insiste beaucoup sur l'inconscience du principe, sur cette région obscure de l'au delà transcendantal qui est à la fois le laboratoire de la conscience et la source du monde extérieur. Il y a un commencement aveugle, nécessaire, universel où le « Je suis » et la réalité se compénètrent. Ce qui importe, ce n'est plus la conscience, mais la « prise de conscience », le « Zusichkommen » (2) ; le processus, et non pas son résultat. La philosophie serait donc l'histoire de ce moi, d'abord hors de lui-même, et de plus en plus explicite. Mais seul le dénouement nous est connu : notre passé transcendantal se perd dans les lointains nocturnes de l'inconscient. La philosophie, comme la Réminiscence platonicienne, devrait nous remémorer l'itinéraire lui-même : non seulement la conscience explicite, mais tous les monuments de son histoire depuis l'aliénation la plus extrême. Le monde extérieur paraît donc à bon droit objectif puisqu'il est un moment

(1) X, p. 93-95 ; cf. p. 185, 388 ; XV[1] (Plitt), p. 160-164. Sur ce « Wiederbewusstwerden », voy. encore VIII, p. 201 ; IX, p. 230.
(2) IX, p. 235, 240, 244.

oublié de notre propre histoire ; et pourtant nous reconnaissons en lui le thème de l'esprit ; la voix du sang nous dit que s'il n'est pas notre œuvre, il est malgré tout la chair de notre chair.

La philosophie des Puissances, tout occupée par les déséquilibres de la totalité (qui sont justement la raison d'être de l'histoire) n'accorde plus une grande attention à l'Identité originelle du premier système. Le rôle semble tenu — dans les *Recherches sur la liberté* par « Ungrund », dans les *Leçons d'Erlangen* par la « Liberté éternelle » ; dans la philosophie positive, l'Identité absolue est représentée, en principe, par Dieu lui-même, c'est-à-dire par le chœur des trois Puissances au repos avant que l'insurrection de — A n'ait jeté dans cet organisme le premier trouble de l'altérité. Pourtant il faut avouer que la Première Puissance — la Possibilité — est particulièrement fondée à assumer ce rôle ; rappelons que le « Grund », ou sujet primordial, est un pouvoir qui est savoir, et que Schelling, pour cette raison, l'appelle volontiers Sagesse. Qu'est-ce que la Sagesse, sinon un savoir magique (1), je veux dire un savoir qui est aussi une force, un savoir créateur et productif ? Au lieu que notre science unilatérale est irrémédiablement isolée de l'action, cette sagesse pourrait se définir l'action savante, ou le savoir agissant. Mais toutes les puissances ne sont-elles pas sages en ce sens ? En chacune, nous le savons, le divin figure tout entier, quoique sous une perspective spéciale ; au repos et avant la première inégalité, elles sont totales par nature ; activées, elles seront totales malgré elles, et la suite même des puissances repésentera les diverses réactions d'une totalité élastique et rusée

(1) IX, p. 223 ; cf. VI, p. 569. Page 136 de notre livre nous avons défini la magie comme l'action instantanée d'une présence ; un savoir qui serait productif comme savoir n'est-il pas une opération magique en ce sens ?

contre la différence. Dans la matrice de σοφία sommeillent indifférenciés le savoir et l'action, le mal et le bien. Nul n'atteint, dit Schelling quelque part, le sommet de sa propre bonté, ni le fond de sa propre méchanceté : cela veut dire qu'en nous-même nous découvrons, au delà de notre esprit déchiré avec sa petite science et sa petite morale, une sagesse profonde qui est comme un témoin de l'origine des temps. Cette sagesse immémoriale, il nous sera permis, pour terminer, de l'appeler de son vrai nom, qui est, non point Inconscience, mais Innocence.



Ce n'est donc point en vain que Schelling a opposé sans relâche au moralisme sa vision esthétique de l'univers. Quiconque a trop confiance dans l'action incline à traiter le monde comme un simple appendice de sa volonté ; l'objet n'existera que si nous le voulons et tant que nous le voudrons. Jamais les actes du Vouloir n'atteignent à cette indépendance que les œuvres du génie conquièrent tout naturellement en se détachant de l'imagination ; construits par moi de toutes pièces ils demeurent artificiels et révocables à merci. De là la fragilité, la tension extrêmes de l'univers idéaliste. On pourrait dire que le rapport de l'action à l'art est le même que le rapport de l'allégorie au symbole suivant la *Philosophie der Kunst* : les allégories, toujours provisoires et incomplètes, subsistent comme des larves, par un tour de force continué, au lieu que les symboles vivent aisément hors de l'infini une vie organique et naturelle. Tel serait donc l'univers de l'artiste : un monde de totalités sans raideur où l'Absolu se contemplerait lui-même et qui subsisteraient non point par un miracle perpétuel, mais par une spontanéité tout intérieure.

Si donc Schelling s'est adressé à cette faculté amphibie qu'est la fantaisie, rendez-vous de l'idéal et du réel, de l'infini et du fini, du libre et du nécessaire, c'est parce que la fantaisie est le laboratoire par excellence du « deuxième Absolu », je veux dire de ces figures qui, tout en restant universelles, sont devenues particulières.

Mais la beauté elle-même, et sa symbolique à laquelle Schelling fut si attentif entre 1802 et 1805 renouvellent dans l'ordre idéal une identité qui s'opère naturellement dans l'organisme, c'est-à-dire dans le système où chaque partie est conditionnée par le tout et qui est à soi-même tout ensemble fin et moyen. Mais ce n'est pas encore assez dire que d'appeler l'organisme une totalité close et refermée sur soi : chaque partie de l'organisme est encore un organisme, et de même une partie de cette partie, et ainsi à l'infini ; ou, comme disait Leibniz (1) : les mécanismes sont simplement machines, tandis que les organismes sont machines à l'infini. L'organisme ressemble sous ce rapport à l'aimant, où déjà la Philosophie de la Nature se refusait à séparer deux pôles nettement distincts (2) ; partout coexistent le Nord et le Sud, le Plus et le Moins, Dionysos et Kronos. En rattachant ces idées à la découverte du magnétisme, ou bien à l'influence de Kielmeyer et de Ritter, on n'aura pas encore expliqué la place essentielle qu'elles n'ont cessé de tenir dans les spéculations de Schelling, depuis la Naturphilosophie jusqu'à la Philosophie de la Mythologie. La vérité est que dans la divisibilité infinie, dans la profondeur de l'organisme nous saisissons

(1) *Monadologie,* § 64. Cf. Henri Bergson, *l'Evolution créatrice,* p. 96 : « La machine qu'est l'œil est composée d'une infinité de machines, toutes d'une complexité extrême. »

(2) IV, p. 153 ; cf. X, p. 230. Voy. Ritter, *Beweis dass ein beständiger Galvanismus den Lebensprozess in dem Thierreich begleitet* (Weimar, 1798), p. 158.

sur le vif, pour ainsi dire, cette vertu totalisante inéluctabe qui oblige chaque être à exprimer, comme la monade de Leibniz, l'univers tout entier (1) ; « im kleinsten Theil tönt das ewige Wort der göttlichen Bejahung wieder » ; dans le plus humble atome résonne le verbe éternel de l'affirmation divine (2) ; ou, comme dit Leibniz, chaque atome ressemble à un jardin plein de plantes, à un liquide dont chaque goutte serait aussi peuplée qu'un océan. En vain nos abstractions découpent-elles le sujet unilatéral, et la nature qui n'est que nature : l'être ainsi amputé régénère (3) immédiatement en totalité complète. Mais n'est-ce pas la propriété essentielle de l'esprit que de figurer ainsi tout entier dans chacune de ses expériences ? Car l'esprit, avide de restaurer en lui l'indifférence originelle, a conservé mieux que la nature déchue le pouvoir de se totaliser. Pourtant une réminiscence de la totalité traîne encore dans le non-moi, comme une invincible nostalgie. Qu'il s'agisse du langage (qui commence toujours avec le parler total), de la nature ou de la mythologie, qu'il s'agisse des figures géométriques ou de la forme humaine (4) : partout la totalité nous poursuit, partout l'être, comme Minerve, naît adulte ; dans chaque race le genre humain figure en raccourci ; dans chaque créature, dans chaque espèce

(1) VII, p. 179 et surtout 180 (où il cite Leibniz). Cf. p. 173.

(2) Cf. Christophe Œtinger, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, p. 400. *Irdische und himmlische Philosophie*, I, p. 216 et II, p. 335 : « Ein Intensum ist kein zusammengesetztes Wesen, sondern ein durch das ewige Wort aus Kräften essentiirtes und simplificirtes Wesen, da Alles nur Eins, oder Alles in Jedem und Jedes in Allem ist. » *Theologia ex idea vitæ deducta* introd., p. XIII : « Septem Spiritus Dei non dividuntur, sed cedunt alter alteri in prædominium, penetrant se invicem inconfuse : totum Spiritus sancti est in singulis septem spiritibus, et singuli sunt in toto. » ; p. XIV : « ... totum in toto et totum in qualibet parte residet... »

(3) XIII, p. 260. Sur la régénération : III, p. 525.

(4) II, p. 275 ; IV, p. 133, 306 ; V, p. 419, 606 ; VI, p. 441 ; VII, p. 141 ; XI, p. 431, 503 ; XII, p. 425.

animale la totalité des puissances ; dans chaque œuvre d'art toute la beauté ; chaque époque du devenir enfin récapitule à sa manière, avec son accent propre et son humeur particulière, l'ensemble du processus théogonique ; et la philosophie de Schelling elle-même ne fait pas autre chose que le devenir : de là peut-être ses soi-disant contradictions, son incohérence apparente ; dans chacune de ses œuvres, à chaque moment de sa vie, Schelling, comme Plotin, comme Böhme, comme Leibniz a exposé tout son système : de l'une à l'autre ce qui change c'est l'accent — ce que je viens d'appeler l'humeur et que Schelling eût sans doute nommé la « Potenz ». La pensée humaine fait comme la nature, qui chaque fois doit « repartir » et aller jusqu'au bout de ses puissances — car nous soupçonnons maintenant que si tout le possible arrive, c'est surtout parce que rien ne doit demeurer incomplet. La pensée ne va ni du moins au plus ni du plus au moins, mais elle chemine de totalité en totalité en modulant, elle se transporte tout entière, comme ferait une musique, d'un ton à l'autre ; et de là vient, sans doute, que la prédication apparaît à Schelling non pas comme une juxtaposition de concepts élémentaires, mais plutôt comme une espèce de modulation, comme la naissance d'une nouveauté. La philosophie de Schelling n'est donc pas une suite de traités qui, placés bout à bout, composeraient un système de plus en plus achevé : elle s'épanouit bien plutôt comme un éventail à partir d'une intuition initiale qui chaque fois figure tout entière sous une perspective nouvelle. La « Potenz » qui désigne non point l'immuable contenu de cette totalité, mais ses manières d'être, son éclairage, ses colorations fugitives, ses préférences, oserons-nous l'appeler, d'un nom bien moderne — la Qualité ?

Le spectacle de la vie et du monde serait donc pour nous une invitation perpétuelle à tout respecter. Avec Leibniz Schelling eût dit volontiers : Je ne méprise presque rien. « Outre que la sagesse doit varier... Avoir mille Virgiles bien reliés dans sa bibliothèque, chanter toujours les airs de l'opéra de Cadmus et d'Hermione, casser toutes les porcelaines pour n'avoir que des tasses d'or, n'avoir que des boutons de diamant, ne manger que des perdrix, ne boire que du vin de Hongrie ou de Schiras, appellerait-on cela raison ? » On a vu quelle peine Schelling se donne pour justifier le mal et honorer le non-être, pour rendre hommage, comme il est dit dans la seconde épître de Pierre, aux majestés et seigneuries contre-divines. Phidias, remarque Schelling quelque part, n'a-t-il pas représenté sous le talon de son Jupiter le combat des Lapithes et des Centaures ? tant il est vrai qu'il ne faut rien mépriser et que tout ici-bas déborde de la vie et de force. Malheur à ceux qui blasphèment le péché, et qui ne prennent pas garde à la richesse du néant ! Non, Dieu n'a pas créé les choses les unes par rapport aux autres, d'après une formule générale : il les a voulues chacune pour soi comme autant d'univers particuliers, parce qu'en chacune c'est la totalité qu'il honore et qu'il aime. L'erreur par excellence, c'est de croire qu'un être puisse n'exister que pour servir d'annexe à un autre ; tout au contraire il faut faire comme si chaque créature, selon le mot de Herder, était seule au monde, comme s'il n'y avait que des fins en soi. Au temps où il parlait le langage de Spinoza, Schelling appelait précisément « Vernunft » cette fonction totalisatrice, je veux dire le pouvoir que nous avons de considérer chaque chose pour elle-même et comme si rien d'autre n'existait en dehors d'elle ; et par exemple, quand c'est d'histoire qu'il s'agit,

« Vernunft » désignera l'instinct qui nous empêche de distinguer des époques absurdes et des époques privilégiées. Schelling lui-même, comme de nos jours Henri Bergson, n'a-t-il pas possédé à un degré éminent ce pouvoir de suivre jusqu'au bout les « lignes de faits » et d'étudier les problèmes comme s'ils étaient seuls ? Schelling attache donc peu de prix aux relations qui unissent les moyen et les fins, au travail par lequel peu à peu le réel se fabrique à partir de ses éléments ; mais il porte un intérêt de dilettante à l'originalité des cultures successives, à la saveur de l'individualité. Dilettantisme, disons-nous, mais non point impressionnisme, puisque ces totalités originales sont elles-mêmes des univers ! Entre le détail pittoresque, mais local, et la généralité abstraite, n'y a-t-il pas le concret, c'est-à-dire l'individuel ?

Ainsi donc tout est original, authentique. On ne peut toutefois méconnaître, que c'est là plutôt une promesse — car Schelling n'a garde d'oublier la chute, depuis qu'il se préoccupe de raconter historiquement la dislocation de l'équilibre originel. La virulence de la faute, on l'a vu, est tout entière dans cette résistance à la totalisation. Et je sais bien que cette résistance est vaine ; que l'être déchu de l'Identité restera total malgré lui, du moins sous des « exposants » variables : n'importe... Les choses de la nature, si elles n'ont pas réussi à devenir entièrement unilatérales, apparaissent choquantes, frivoles et disproportionnées ; les détails s'émancipent du chœur harmonieux où ils figuraient à titre de Moment, acquièrent un format monstrueux et multiplient partout les bizarreries. De là la vocation des philosophes. La philosophie est faite pour lire dans ces débris les synthèses complètes, les architectures monumentales que la première disparité a ruinées : tel Winckelmann déchiffrait dans un torse de Héraclès l'histoire entière des Douze

Travaux. La philosophie est pour ainsi dire l'antidote du péché : puisque l'Identité s'est détraquée, les philosophes nous rendront sensibles les Puissances, ils sauvent ce qui peut être sauvé, ils cherchent partout l'indice significatif où ils dénonceront la présence d'Hercule. C'est une infatigable archéologie. Or la philosophie — c'est-à-dire l'amour (car tel est son vrai nom)— est bien plus efficace que le péché, car le péché qui divise, va contre la tendance naturelle de l'être au lieu que la philosophie prolonge cette même tendance dans l'âme et dans les choses ; dans notre âme, par exemple, résonnent tous les bruits de l'univers ; mais ces bruits sont confus et discordants. A la philosophie de les convertir en musique. Nous autres philosophes, nous ressemblons un peu aux alchimistes qui décomposent les métaux pour isoler l'essence des choses ; cette alchimie décèle partout les faux alliages, les synthèses de mauvais aloi : elle aide notre conscience à fermer ses blessures, elle nous montre le moi dans la nature et la nature dans le moi, elle cherche enfin la pierre philosophale de l'esprit par laquelle nos viles abstractions deviendront l'or pur de la totalité.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

CHAPITRE III 128-181

DES PUISSANCES *(suite)*

B. LE RENVERSEMENT DES PUISSANCES ET L'IRONIE DE DIEU

CHAPITRE IV 182-213

HISTOIRE DE LA CONSCIENCE

A. LA CHUTE

CHAPITRE V 214-246

HISTOIRE DE LA CONSCIENCE *(suite)*

B. HÉGÉMONIE ET DÉCADENCE DU PRINCIPE ILLÉGITIME

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris

Date Due

	NOV 0 2 2003		


BOSTON COLLEGE
3 9031 01218329 9

Imp. E. Durand, 18, rue Séguier, Paris